LUCIAN BOIA s-a născut la 1 februarie 1944 în Bucureşti. Carieră universitară începând din 1967 la Facultatea de Istorie a Universităţii din Bucureşti; profesor titular în 1990. Secretar general (1980 – 1983) şi vicepreşedinte (1983 – 1990) al Comisiei Internaţionale de

Istorie a Istoriografiei. Director fondator (1993) al Centrului de Istorie a Imaginarului. Bibliografie selectivă:

Eugen Brote (*1850 – 1912*), Litera, Bucureşti, 1974;

Relations hips between Romanians, czechs, andălovaks

(*1848 – 1914*), Editura Academiei, Bucureşti, 1977; *Das*

Jahrhundert der Marsianer (în colaborare cu Helga

Abret), Heyne, München, 1984; *LExploration imaginaire de l'espace*, La Découverte, Paris, 1987; *La Fin du monde. Une histoire sansfin*, La Découverte, Paris.

1989 (ediţie japoneză, 1992; *Sfârşitul lumii: O istorie fărăsfârşit*, Humanitas, Bucureşti, 1999); *La Mythologie scientifique du communisme*, Paradigme, Caen-Orleans.

1993, ediţia a II-a, Les Belles Lettres, Paris, 2000 (*Mitologia ştiinţifică a comunismului*, Humanitas, Bucureşti.

1999); *Entre l'Ange et la Bete: Le mythe de l'Homme different de l'Antiquité a nos jours*, Pion, 1995 (ediţie spaniolă, 1997); *Istorie şi mit în conştiinţa românească*.

Humanitas, Bucureşti, 1997; *Jocul cu trecutul. Istoria între adevăr şi ficţiune*, Humanitas, Bucureşti, 1998;

Pour une histoire de l'imaginaire, Les Belles Lettres.

Paris, 1998; *Pour vivre deux cents ans. Essai sur le mythe de la longevite*, în Press, Paris, 1998 (Mitul longevităţii.

Cum să trăim două sute de ani, Humanitas, Bucureşti.

1999); *Două secole de mitologie naţională*, Humanitas, Bucureşti, 1999. Volume apărute sub direcţia sa:

Great Historians from Antiquity to 1800. An International Dicţionaiy şi *Great Historians ofihe Modern*

Age. *An International Dictionary*, Greenwood Press. New York-Westport-Londra, 1989 şi 1991; *Miturile comunismului românesc*, Nemira, Bucureşti, 1998.

Lucian Boia
PENTRU O ISTORIE
A IMAGINARULUI
Traducere din franceză de
TATTANA MOCHI
HUMANITAS
BUCUREŞTI
5 Q
<tooa. S16. GS”.
Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE
— 52
1 IILIOTECA JUDEŢEANĂ
„OCTAYIAN GeGA”.
CLUJ
Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale
BOIA, LUCIAN
Pentru o istorie a imaginarului / Lucian Boia;
trad.: Tatiana Mochi.
— Bucureşti: Humanitas, 2000
232 p.; 20 cm. – (Teoria istoriei)
Tit. orig. (fie): Pourune histoire de rimaginaire
ISBN 973 – 50 – 0042 – 3
I. Mochi, Tatiana (trad.)
930.1 «if
„%\%”.
— \.
LUCIAN BOIA
POUR UNE HISTOIRE DE L’IMAGINAIRE
O *Société d’edition Ies Belles Lettres*, 1998
(HUMANITAS, 2000 pentru prezenta ediţie românească
ISBN 973 – 50 – 0042 – 3
818856

Cuvânt înainte

Ascensiunea imaginarului este una dintre trăsăturile cele mai marcante ale sensibilităţii istorice din zilele noastre. Ca şi în cazul istoriei mentalităţilor, Franţa dispune de prioritate în acest domeniu: *mentalite* şi *imaginaire* sunt cuvinte franţuzeşti. Dar, cel puţin din punct de vedere istoriografie, similitudinea se opreşte aici. Teritoriul mentalităţilor a fost defrişat şi cultivat de istorici; în schimb, filosofii şi antropologii au scos la lumină structurile imaginarului. Istoricii s-au pus şi ei pe treabă; contribuţiile lor sunt nenumărate. Totuşi, ei nu mai reuşesc să se recunoască în regulile de joc stabilite de alţii; ei nici nu mai par tentaţi să construiască o teorie istorică specifica.

Au fost jalonate itinerarii fascinante. Georges Duby a interogat pietrele şi imaginile catedralelor, Jacques Le Goff a urmărit geneza Purgatoriului, Jean Delumeau a evidenţiat spaimele şi speranţele mitice ale Occidentului, Georges Minois a scrutat tenebrele infernurilor şi orizontul viitorului, Alain

Corbin a remarcat o reelaborare a mitologiei maritime în epoca modernă1… Fiecare istoric îşi rafinează problematica particulară, ceea ce este, de altfel, natural. Punţile dintre epoci şi culturi sunt rare, şi încă şi mai rare între diferitele axe de cercetare. Există imaginarii istorice mai curând decât o adevărată istorie a imaginarului.

Nu pretindem c-am inventa deodată o astfel de istorie. Ni se pare totuşi legitim să încercăm a identifica anumite structuri şi anumite principii susceptibile să ofere un minimum de coerenţă unui domeniu fărâmiţat în acest moment. Nu conside

răm oportun să luăm partea unui grup împotriva celuilalt. Ni se pare că există mai curând o complementaritate decât o opoziţie între structuralismul antropologilor şi istoricismul istoricilor, adică între permanenţele imaginarului şi înfăţişările sale schimbătoare, adaptate contextului social.

Noi nu propunem niciun manual, niciun bilanţ, nicio sinteză completă. Este totuşi prima oară când un istoric încearcă să strângă într-o panoramă o diversitate de manifestări ale imaginarului pentru a extrage câteva principii teoretice. Este vorba despre un eseu care, ţinând seama de o multitudine de contribuţii, se bazează în mare parte pe propriile noastre cercetări.

Cititorul va putea eventual să recunoască temele noastre de predilecţie: imaginarul ştiinţific, spaţiul, alte omeniri, viziunile apocaliptice, milenarismele, miturile fondatoare, mitologiile totalitare2… Familiarizarea autorului cu ultimele secole a făcut ca uneori balanţa să se încline de partea istoriei moderne şi contemporane; intenţia sa a fost oricum să sondeze timpul istoric de la un cap la celălalt.

De fapt, nu era cazul să se efectueze un inventar complet;

ar fi fost, de altfel, imposibil. Am început, bineînţeles, prin a căuta o definiţie; aceasta ne-a permis să delimităm terenul, să identificăm structurile mari şi să trecem în revistă sursele şi metodele esenţiale. Apoi am abordat problema spinoasă a raporturilor dintre manifestările tradiţionale ale imaginarului şi cele caracteristice societăţilor tehnologice. Ştiinţa ne-a servit ca revelator, ponderea imaginarului în abordarea ştiinţifică şi emergenţa unor veritabile mitologii secretate de ştiinţă dovedind persistenţa – şi metamorfoza – structurilor arhetipale, perpetuarea fondului global al imaginarului. Ne-am continuat periplul izolând câteva structuri fundamentale, pentru a observa de aproape funcţionarea mecanismului. Schema bipolară *Infem-Paradis*, proiectând în viaţa de apoi fantasmele terestre, *jocul alterităţilor*, ce conduce la deformarea, chiar la inventarea celuilalt, şi *evadarea*, ansamblu de strategii vizând

abandonul istoriei reale şi asumarea unui destin diferit, ne par susceptibile să arunce o oarecare lumină

asupra logicii imaginarului, în sfârşit, ultimele două capitole propun un alt tip de abordare; am încercat să scoatem în evidenţă, în interiorul celor două domenii constituite: *istoria şi politica*, structurile şi manifestările imaginarului, adică dimensiunea mitologică a domeniilor în cauză.

N-am parcurs decât câteva sectoare ale unui spaţiu fără frontiere. Dar am găsit peste tot aceleaşi elemente constituente şi un comportament similar. În domenii foarte diferite, cum ar fi politica şi ştiinţa, imaginarul se regăseşte în întregime. El se regăseşte în întregime, cum a observat deja Gilbert Durând3, în toate compartimentele istoriei, în toate epocile şi în toate culturile. În întregime, dar întotdeauna dispus în constelaţii specifice. Permanenţa structurilor şi dinamica lor răspund, dacă nu unor reguli precise, cel puţin unei anumite logici. O teorie istorică a imaginarului trebuie să încerce să evidenţieze această logică particulară. Acesta este exact sensul lucrării noastre.

Totul concură, până la urmă, la o mai bună înţelegere a omului. Istoria imaginarului se anunţă a fi una dintre cele mai sigure căi de acces către profunzimile spiritului uman.

Note

1. Georges Duby, *Le Temps des cathedrales*. *L'art et la société*.

980 – 1420, Gallimard, Paris, 1976; Jacques Le Goff, *La Naissance du Purgatoire*, Gallimard, Paris, 1981; Jean Delumeau, *La Peur en*

Occident (*XIVe-XVIIIe siècle*), Fayard, Paris, 1978; *Une histoire du paradis*. *Lejardin des delices*, Fayard, Paris, 1992; *Une histoire du paradis*. *Mille ans de bonheur*, Fayard, Paris, 1995; Georges Minois.

Histoire des enfers, Fayard, Paris, 1991; *Histoire de l'avenir*: *des prophetes à la prospective*, Fayard, Paris, 1996; Alain Corbin, *Le*

Territoire du Vide. *L'Occident et le deşir du rivage* (*1750 – 1840*).

Aubier, Paris, 1988.

2. Lucian Boia, *L'Exploration imaginaire de l'espace*, La Découverte, Paris, 1987; *La Fin du monde. Une histoire sansfin*, La Decou

8 CUVÂNT ÎNAINTE

verte, Paris, 1989; *La Mythologie scientifique du communisme*, Paradigme, Caen, 1993; *Entre l'Ange et la Bete. Le Mythe de l'Homme different de l'Antiquité a nosjours*, Pion, Paris, 1995; şi, în româneşte.

Istorie şi mit în conştiinţa românească, Humanitas, Bucureşti, 1997;

Jocul cu trecutul. Istoria între adevăr şi ficţiune, Humanitas.

Bucureşti, 1998.

3. Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, PUF, Paris, 1960, p. 424.

CAPITOLUL I

STRUCTURI ŞI METODE

O condiţie ambiguă

Şi dacă istoria imaginarului n-ar exista? Dincolo de orice paradox, întrebarea merită să fie pusă. După o evoluţie agitată şi contradictorie, domeniul se împotmoleşte în dificultăţi teoretice şi metodologice.

Moştenirea este cât se poate de echivocă. Fiecare ideologie sau viziune asupra lumii a încercat să-şi absolutizeze propria sa parte de imaginar, depreciind totodată formele alternative.

Acesta a fost mai ales cazul teologiei şi, chiar mai mult, al raţionalismului modern, fără a mai vorbi de ideologiile totalitare.

Rezultatul este uneori caricatural. Miturile moderne sunt de dreapta, proclama Roland Barthes în 1957 (în ale sale *Mitologii*), stânga şi mai ales stânga revoluţionară caracterizându-se printr-o onestitate ce făcea inutil subterfugiul mitologic! 1 Scriitorul n-a ştiut să evite capcana unui tip foarte curent de polarizare:

al nostru este Adevărul, a celorlalţi bizareria, chiar stupiditatea.

Această dispoziţie este ea însăşi unul dintre simbolurile esenţiale ale imaginarului!

Aceste prejudecăţi n-au împiedicat multiplicarea tematicilor particulare, din epoca în care istoricii greci au început să-şi interpreteze miturile sau să se uite curioşi la moravurile barbarilor şi până la acest sfârşit de secol al XX-lea, atât de interesat de faţa invizibilă a lucrurilor. Dar mai rămâne încă de făcut sinteza. Astăzi, ea poate beneficia de anumite atuuri. Marginalizarea imaginarului, rezultând mai ales din tendinţele scientiste, raţionaliste şi materialiste din ultimele secole, aparţine deja trecutului. Suntem pe cale să redescoperim faptul că istoria

Înseamnă, în primul rând, o aventură a spiritului. Imaginarul erupe în toate domeniile: începe să se înţeleagă că cercetarea ştiinţifică sau proiectele politice nu sunt mai puţin afectate decât creaţia artistică sau extazul mistic. Pe de altă parte, refluxul ideologiilor şi conştientizarea diversităţii şi relativităţii valorilor par capabile să atenueze anumite contradicţii. Mitologiile apar atât la stânga, cât şi la dreapta, la credincioşi şi la atei, la noi şi la ceilalţi!

Dar de la premise la realizare este o cale lungă. Pentru moment, istoricii lucrează pe segmente, pe probleme bine definite. Li se datorează nenumărate istorii ale imaginarului (la plural), nicio istorie a imaginarului (la singular). Contrast surprinzător cu *istoria mentalităţilor*, percepută ca un domeniu autonom, jalonat cu atenţie şi păzit cu gelozie. Aceasta a fost una dintre contribuţiile cele mai specifice ale şcolii *Analelor* sau ale *Noii istorii franceze*. O acţiune similară vizând promovarea imaginarului a sfârşit printr-un eşec. În 1978, *Noua istorie* şi-a prezentat – chiar sub acest titlu – bilanţul într-o lucrare enciclopedică apărută sub îngrijirea lui Jacques Le Goff (cu Roger

Chartier şi Jacques Revel). Le Goff, căruia îi datorăm contribuţii remarcabile în studierea imaginarului medieval, a rezervat un loc important acestei dimensiuni a istoriei.

Redactate)

de bizantinista Evelyne Pătlăgean, cele douăzeci de pagini ale eseului care tratează *Istoria imaginarului2* au înscris acest domeniu printre cele zece concepte-cheie considerate a fi cele mai caracteristice ale curentului *Analelor* (pe lângă *antropologia istorică*, *cultura materială*, *noua istorie*, *istoria imediată*, *durata lungă*, *istoria marginalilor*, *marxismul*, *istoria mentalităţilor*, *structurile istorice*).

Surpriza a intervenit câţiva ani mai târziu. În *Dicţionarul ştiinţelor istorice* (1986), editat de André Burguiere (în numele 9

aceluiaşi curent «istoriografie, centrat pe *Anale* şi *Şcoala de înalte studii de ştiinţe sociale*), imaginarul strălucea prin i absenţă: chiar în momentul în care se înmulţeau studiile

STRUCTURI ŞI METODE

11

asupra diverselor sale compartimente.3 De atunci, contrastul»

dintre mulţimea de cercetări şi lucrări care ţin de imaginar şi absenţa unui domeniu global şi coerent, dispunând de un statut istoriografie recunoscut, a continuat să se accentueze. Ne aflăm deci astăzi în situaţia de a aborda imaginarul într-o manieră empirică, cam la fel ca burghezul lui Molière proza.

Eşec sau ezitare imputabile (cu excepţia rezistenţelor tradiţionale) mai multor motive. Întinderea şi aparenta eterogenitate a teritoriului nu uşurează sinteza. Chiar prin natura sa, imaginarul este solicitat de mai multe discipline care au de mai multă vreme drepturi recunoscute în istoriografie şi în viaţa intelectuală în general. Istoria religiilor, istoria artelor şi a litera„]

turilor, istoria ştiinţelor, istoria ideologiilor, istoria mentalităţi

lor sau, mai recent, antropologia istorică (pentru a ne limita

doar la aceste câteva exemple) îşi împart vastul

domeniu al f imaginarului, descurajând orice tentativă de „decolonizare”.

Chiar succesul *mentalităţilor* a pus *imaginarul* într-o poziţie delicată, numeroasele lor zone de contact putând lăsa impresia unei identităţi aproape perfecte. La ce bun să se dubleze un domeniu deja constituit?

E în discuţie şi specializarea studiilor istorice. O teorie generală a imaginarului presupune o înţelegere deasupra epocilor, şi a culturilor, ceea ce depăşeşte de departe formaţia tradiţională a unui istoric. Urmând decupajele în vigoare (care au evident virtuţile lor), medievistul se ocupă de imaginarul medieval, elenistul de imaginarul grecesc, sinologul de imaginarul chinezesc, iar specialistul în istoria contemporană, eventual, de imaginarul contemporan (dacă nu i se pare mai oportun să renunţe în favoarea sociologului).

Dar propriu imaginarului este chiar caracterul său universal şi oarecum transistoric. Psihologul, antropologul, filosoful îşi au partea lor. Imaginarului fărâmiţat al istoricilor îi opun un imac ginar global. Un imaginar pietrificat totodată, foarte diferit de imaginarul fluid, căruia istoricii îi sondează ici şi colo profunzi

mile. În orice caz, un imaginar care se lasă mai bine înţeles şi fixat în casetele numerotate ale unei structuri ferme şi durabile.

Antropologii, filosofii şi sociologii au scris poate mai puţin despre imaginar decât istoricii, dar, fără îndoială, au teoretizat mai mult. Spre deosebire de majoritatea istoricilor, ei au conceput imaginarul ca pe un domeniu distinct. Zeci de centre de

* cercetare a imaginarului4 s-au constituit sub egida lui Gilbert

Durând (născut în 1921), el însuşi discipol al marelui filosof

< al imaginarului Gaston Bachelard (1884 – 1962). Colocvii şi publicaţii reunesc filosofi, psihologi şi

psihanalişti, literaţi, sociologi, antropologi… Prezenţa fortuită a unui istoric dă din când în când acestor întruniri o anumită notă exotică. Chiar în planul instituţional, imaginarul este rupt în două: pe de o parte, imaginarul celor ce cred în structuri şi regularităţi, chiar în permanenţe, pe de altă parte, imaginarul celor care privilegiază diversitatea şi schimbarea.

În căutarea unei definiţii

Prima dificultate a imaginarului este pur şi simplu chiar definirea sa. Cum să valorifici drepturile unei discipline care

* nu dispune nici măcar de o definiţie convingătoare?

După Evelyne Pătlăgean, „domeniul imaginarului este con

* stituit din ansamblul reprezentărilor care depăşesc limita impusă de constatările experienţei şi de înlănţuirile deductive autorizate de acestea”.5 Deci, imaginarului îi aparţine tot ceea

* ce se situează în afara realităţii concrete, incontestabile, a unei realităţi percepute fie direct, fie prin deducţie logică sau experimentare ştiinţifică. Imaginarul ar fi astfel domeniul falsului şi al neverificatului (sau al neverificabilului).

Această definiţie presupune un pariu raţionalist; nu este cel

mai rău dintre pariurile posibile (deşi ar trebui să ne ferim tot

«atât de Raţiune, cât şi de absenţa ei; Raţiunea a fost capabilă să nască monştri nu mai puţin neliniştitori decât cei imputabili iraţionalismului sau… imaginarului). Din nefericire, fragilitatea

STRUCTURI ŞI METODE

13

acestui raţionament ne sare în ochi. Unde este frontiera între «*

realitate şi *imaginari* De la un individ la altul, şi cu atât mai mult de la o epocă la alta sau de la o cultură la alta, aprecierile vor fi întotdeauna diferite. Fiecare cultură

propune propria sa interpretare a imaginarului şi a raporturilor dintre acesta şi *

realitatea tangibilă. Ar fi arogant şi imprudent să opunem *cunoaşterea* noastră simplelor *credinţe* ale altora. Să recunoaştem mai curând că modul nostru de cunoaştere a lumii, raţiunea noastră şi ştiinţa noastră se hrănesc din imaginar la fel ca orice superstiţie „primitivă". O dată ce esenţa ultimă şi finalitatea *

Universului ne rămân ascunse, orice proiect omenesc şi orice cunoaştere se înscriu, la limită, în sfera imaginarului. Şi astfel, acesta se găseşte pretutindeni sau nicăieri.

În ceea ce-l priveşte pe Jacques Le Goff, acesta evită orice definiţie în *Prefaţa* culegerii sale consacrate *Imaginarului medieval* (*L'Imaginaire medieval*, 1985). Marele medievist pare mai preocupat să precizeze ceea ce nu este imaginarul decât ceea ce este. Astfel, dincolo de inevitabilele suprapuneri, imaginarul n-ar trebui asimilat nici *reprezentării* realităţii exterioare, nici *simbolicului*, nici *ideologiei.6* O astfel de limitare ni se pare cam drastică. În primul rând, nu există reprezentare identică *

cu obiectul reprezentat; orice imagine, chiar cea mai „realistă", presupune o intervenţie – cât de minimă – a imaginarului.

Pe de altă parte, ni se pare că universul simbolurilor aparţine *

complet imaginarului, constituind chiar expresia sa cea mai concentrată şi mai semnificativă. Şi, în sfârşit, ideologiile pot»

fi interpretate legitim ca mitologii secularizate.

Le Goff propune o distincţie interesantă şi subtilă între cate-o

goriile medievale de „minunat", „miraculos", şi „magic" (a doua făcând referinţă la Dumnezeu, a treia la Satana, în timp ce prima ar fi oarecum neutră); el se ocupă de transfigurarea spaţiului şi a timpului, de vise, de viaţa de apoi… Toate aceste figuri aparţin imaginarului, dar, încă o dată, ce este imaginarul?

Pentru a ne apropia de o soluţie, trebuie depăşită dihotomia &

real-imaginar şi, de asemenea, trebuie să se renunţe la utilizarea

14

PENTRU O ISTORIE A IMAGINARULUI

O Raţiunii ca măsură pentru orice. Imaginarul este un produs al spiritului. Concordanţa sau neconcordanţa sa cu ceea ce se găseşte *în afară* este ceva secundar, chiar dacă nu este lipsit de importanţă pentru istoric. *Sacrul* aparţine evident imaginarului, dar faptul de *a crede* în Dumnezeu nu este un argument împotriva existenţei lui Dumnezeu! Nu este, de altfel, niciun argument în favoarea existenţei sale. Unii cred în extratereştri: una dintre expresiile cele mai pitoreşti ale imaginarului contemporan. Această credinţă nu are nicio legătură cu existenţa sau inexistenţa extratereştrilor. Chiar vizita unei delegaţii cosmice n-ar schimba cu nimic caracterul său pur imaginar. Imaginarul

* se amestecă în realitatea exterioară şi se confruntă cu ea; îşi găseşte acolo puncte de sprijin sau, dimpotrivă, un mediu ostil;

poate fi confirmat sau repudiat. El acţionează asupra lumii şi lumea acţionează asupra lui. Dar, în esenţa sa, el constituie o realitate independentă, dispunând de propriile sale structuri şi de propria sa dinamică.

— Raportul *imagine-imaginaţie-imaginar* prezintă, de asemenea, dificultăţi. După Jean-Jacques Wunenburger, „cuvântul *imagination* (imaginaţie) desemnează, în limba franceză, o producţie mentală a reprezentaţiilor sensibile, distinctă de percepţia senzorială a realităţilor concrete şi de conceptualizarea ideilor abstracte”.7 Pornind de la această triadă: *percepţie*, *imaginaţie*, *conceptualizare*, problema este de a şti dacă se lasă sau nu imaginarul cantonat în zona exclusivă a imaginaţiei şi imaginaţia în zona exclusivă a imaginilor.

Jean-Paul Sartre (1905 – 1980) a înţeles corect diferenţa esenstială dintre *percepţie* şi *imagine*, caracterul

intenţional al celei din urmă fiind proiecţia unei conştiinţe (*Imaginaţia*, 1936;

Imaginarul, 1940). Dar, pe de altă parte, acelaşi filosofa depreciat imaginea, considerând-o ruda săracă a adevăratei cunoaşteri, o cunoaştere degradată, un fel de „umbră" sau de „fantomă".

Aceasta ducea la un impas, evitat mulţumită mai ales contribuţiilor lui Gaston Bachelard şi ale discipolului său Gilbert

ce Durând, care au scos în evidenţă dimensiunea *simbolică* a imaginii şi *dinamismul organizator* al imaginaţiei.

STRUCTURI ŞI METODE 15

«Imaginea este deci mai mult decât o „umbră" şi imaginaţia»

mai mult decât un depozit de imagini. În ceea ce priveşte imaginarul, produsele sale se dovedesc a fi de o mare complexitate şi chiar de o incontestabilă rigoare teoretică. Ce este mai complex şi mai riguros decât o utopie sau o religie? Pentru a ajunge la imaginar (cel puţin la expresiile sale cel mai bine structurate), imaginaţia trebuie să fie fecundată de raţionament. Imaginarul *f* depăşeşte astfel câmpul exclusiv al reprezentărilor sensibile. El cuprinde, totodată, imagini percepute (şi inevitabil „adaptate", pentru că nu există imagine identică cu obiectul), imagini elaborate şi idei abstracte structurând aceste imagini.

Pentru moment, chiar dacă nu percepem încă substanţa imaginarului, înţelegem deja mai bine echivocul condiţiei sale, împărţită între interpretări foarte (sau prea) restrictive sau, dimpotrivă, extrem de generoase, permiţându-i să încorporeze orice (cine ar putea jura că însăşi existenţa noastră nu ţine de imaginar?).

Pentru a tăia nodul gordian, propunem recurgerea la *arhe-9*

tipuri, ca elemente constitutive ale imaginarului. Istoria imaginarului poate fi definită ca o istorie a *arhetipurilor*. Ştim bine ca acest termen – imaginat de

Platon şi reluat de Carl G. Jung

— Este privit adesea cu neîncredere şi chiar contestat. Dar nu este treaba noastră să-l investim cu un sens transcendent, nici să-l aplicăm, ca Jung, unui vag inconştient colectiv printr-o justificare psihanalitică. Ni se pare, pur şi simplu, că omul este!

„Programat" să gândească, să simtă şi să viseze într-o manieră bine definită. Chiar aceste permanenţe mentale sunt cele care se cristalizează în ceea ce se poate numi „arhetipuri".

Să definim deci arhetipul ca o *constantă* sau o *tendinţă esen*!

ţială a spiritului uman. Este o *schemă de organizare*, o *matriţă*, în care materia se schimbă, dar contururile rămân.

Istoricul este întotdeauna în căutarea diferenţelor, dar este, /

totuşi, obligat să constate că de-a lungul epocilor şi al culturilor fiinţa umană şi comunităţile reacţionează într-o manieră mai curând similară faţă de viaţă, faţă de lume, faţă de istorie. Difej

16

PENTRU O ISTORIE A IMAGINARULUI

rentele sunt cele care atrag privirile, dar ele se dovedesc a fi minime în raport cu unitatea fundamentală a spiritului, structurată de arhetipuri.

Istoria imaginarului este o istorie structurală pentru că, până la urmă, chiar cele mai sofisticate dintre construcţiile spiritului pot fi simplificate, descompuse şi reduse la arhetip. Dar, de asemenea.

— şi o istorie foarte dinamică, tocmai pentru că arhetipurile sunt structuri deschise, care evoluează, se combină între ele şi al căror conţinut se adaptează continuu unui mediu social schimbător.

«*„Istorie a arhetipurilor, structurală şi dinamică*: nicio contradicţie între aceşti termeni. Orice dezechilibru în favoarea sau în defavoarea unuia sau a celuilalt ar falsifica grav perspectiva.

Asupra acestei probleme, ostilităţile rămân deschise între structuraliştii puri şi duri şi partizanii istoricităţii. Lupta este simbolizată prin cei doi mari patroni ai imaginarului care sunt.

În Franţa, Gilbert Durand şi Jacques Le Goff. Primul afirmă fără ocolişuri în lucrarea sa clasică, *Structurile antropologice ale imaginarului* (1960), că „orice explicaţie evoluţionistă sau istorică a miturilor ni se pare că ar trebui respinsă [...]. Istoria nu explică conţinutul mental arhetipal, istoria însăşi ţinând de domeniul imaginarului. Şi mai ales, în fiecare fază istorică, imaginaţia este prezentă în întregime într-o dublă şi antagonistă motivaţie: pedagogia imitaţiei, imperialismul imaginilor şi al arhetipurilor tolerate de ambianţa socială, dar şi fantezii adverse de revoltă datorate refulării unui sau altui regim al imaginii prin mediu şi momentul istoric". În orice caz, nu s-ar putea pune la îndoială „universalitatea [...] atât psihică, cât şi socială.

e a marilor «arhetipuri»". Nu poate fi vorba de o „concepţie progresistă a imaginaţiei umane".8*

Un astfel de rechizitoriu anulează pur şi simplu istoria sau o lasă doar să se ocupe de detaliile anecdotice. Este în primul rând perspectiva antropologiei structurale şi a psihanalizei. Carl G.

— G. Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului*. Tr. de M. Aderca.

Ed. Univers, Bucureşti, 1977, pp. 332 şi 337 (n.t.).

STRUCTURI ŞI METODE

17

Jung, Claude Lévi-Strauss (*Antropologia structurală*, 1958; *Gândirea sălbatică*, 1962) sau Gilbert Durand, în ciuda diferenţelor care separă analizele lor, privilegiază clar formele *cristalizate* ale imaginarului, produse de constantele spiritului uman. Cum să-i ceri unui istoric să aibă încredere într-o metodă susceptibilă a-i devaloriza viziunea asupra lumii şi a-i desfiinţa profesiunea?

Între timp, Gilbert Durand şi-a nuanţat judecăţile „antiistorice" din 1960. El şi şcoala sa au încercat să

umple în parte prăpastia care-i separa de istorie.9 Trebuie spus că, în general, antropologia a devenit mai sensibilă la metoda istorică. Pe de altă parte, istoricii, tentaţi de „durata lungă", s-au ocupat cu mai multă insistenţă de structurile durabile. Dar întâlnirea celor două orientări nu va avea loc mâine. Prima nu înţelege să renunţe la tendinţele arhetipale, pe care a doua tinde să le anihileze în favoarea „modelelor" istoric determinate. „Durata lungă" se înscrie tot în timp, ea n-are nicio legătură cu „atemporalitatea". Le Goff denunţă, fără cea mai mică concesie, „ideologia suspectă a arhetipurilor" (referindu-se la Gilbert Durand), precizând că „modelele imaginarului ţin de ştiinţă, arhetipurile de elucubraţia mistificatoare".10

Modele contra *arhetipuri*: un astfel de model ar fi, după Le

Goff, *Purgatoriul*, studiat într-una dintre cărţile sale (*Naşterea*

Purgatoriului, 1981). Geneza acestei anticamere a Paradisului este datată istoric (cristalizarea definitivă în secolele al XII-lea şi al XIII-lea) şi puternic legată de un complex de evoluţii sociale, politice şi mentale (declinul puterii temporale a Bisericii, care încearcă să recupereze în spaţiul-timp de după moarte ceea ce a pierdut din influenţă, valorificarea conceptului de responsabilitate individuală etc). Estomparea de astăzi a Infernului din spaţiul creştinătăţii occidentale ar putea fi abordată cu o metodologie similară. Structurile din lumea de apoi se schimbă după modelul structurilor din lumea noastră. (Să observăm, totuşi, că o interpretare a imaginarului centrată doar pe *modelele* istoric delimitate l-ar plasa într-o dependenţă sem

nificativă faţă de structurile sociale şi condiţiile materiale, ceea ce este chiar în spiritul Şcolii *Analelor* şi metodei lui Jacques

Le Goff în particular.)

Şi mai marcat de timp este modelul propus de Alain Corbin în lucrarea sa din 1988 consacrată „imaginarului

maritim" (*Teritoriul vidului. Occidentul şi nostalgia ţărmului, 1750 – 1840*).

Autorul amorsează o dezbatere metodologică, pronunţându-se categoric împotriva tendinţei de a da cu tifla oricărei inserţii temporale în analiza structurilor mentale. „Nu poate fi vorba de a adera la credinţa în structurile antropologice ale imaginarului, indiferent de durată" 11: atacul împotriva şcolii lui Gilbert Durand este explicit. Nici chiar conceptul de „durată lungă", introdus, totuşi, de *istoricul* Fernand Braudel, nu i se pare suficient de fin pentru a explica turnantele decisive. În căutarea „mecanismelor databile" cu un maximum de precizie cronologică, Alain

Corbin situează spre 1660 – 1675 începutul unei evoluţii care avea să sfârşească prin a disipa vechea repulsie provocată de spaţiul maritim în favoarea unei mai noi „nostalgii a ţărmului".

Metoda istorică (în istorie, ca şi în antropologie) atrage, de asemenea, atenţia asupra capcanei întinse de asemănările superficiale. Figuri aparent invariabile pot îndeplini *funcţii* diferite.

Nu avem dreptul de a estompa diversităţile istorice şi culturale.

jleea ce i se reproşează lui James George Frazer (1854 – 1941), marele clasic al genului, autorul faimoasei *Crengi de aur* (*The

Golden Bough, 1891 – 1918); „primitivii" săi sunt toţi la fel, nicicum marcaţi de timp sau de spaţiu; ei gândesc şi acţionează absolut identic. Dar reacţia justificată la acest gen de uniformizare conduce uneori la un univers fărâmiţat, în care omul îi devine străin omului.

Refuz sau *valorificare* a timpului? Refuz sau valorificare a *compartimentelor spaţialei Durată lungă sau faze de ruptură* înscrise într-un cadru temporal mai mult sau mai puţin restrâns?

De fapt, toată lumea are dreptate. Tezele contradictorii pot fi susţinute cu argumente la fel de convingătoare. Toată lumea

are câte ceva de câştigat, cu excepţia interpretării imaginarului, care rămâne sărăcită şi deformată. Căci, în realitate, nu ar trebui să se pună problema în termenii unei alegeri între imuabilitate şi mişcare, între uniformitate şi specificitate. În ciuda unei contradicţii aparente, până la urmă va trebui să se acorde acelaşi credit principiilor opuse. Astfel, *modelul purgatoriului* concordă perfect cu *spaţiul-timp arhetipal al lumii de apoi*.

Arhetipuri, *modele* şi *manifestări specifice* nu sunt decât trei nivele ale unei singure construcţii.

Două exemple scoase din imaginarul contemporan ne vor ajuta să înţelegem mai bine problema. Pentru această scurtă demonstraţie, vom face apel la *sfârşitul lumii* şi la *fenomenul*»

totalitar.

Nimic nou, totul este nou:

Imaginarul de-a lungul istoriei

Timpul nostru beneficiază de o gamă largă de mijloace susceptibile să distrugă lumea. Sunt tot felul de pericole (reale sau presupuse, nu contează) care joacă un rol preponderent în psihodrama contemporană. Apariţia lor poate fi datată, uneori cu o precizie extremă. Războiul nuclear cu numeroasele sale scenarii imaginare începe cu un eveniment real: bombardamentul atomic american asupra Hiroşimei pe 6 august 1945. Iminenţa unei catastrofe ecologice începe să se impună conştiinţelor începând din 1960. În aceeaşi epocă se instalează neliniştea demografică, provocată de creşterea accelerată a populaţiei lumii

(mai exact, populaţia lumii a treia, fenomen conjugat cu stagnarea sau reculul demografic al Occidentului). În 1972, Clubul de la Roma identifica, într-un faimos raport, ingredientele unui cocteil exploziv; cei cinci factori identificaţi erau alimentaţia, populaţia, producţia, resursele şi poluarea. Populaţia creştea prea repede, hrana şi materiile prime deveneau insuficiente, poluarea –

imputabilă unui angrenaj productiv prost conceput

— Agresa din ce în ce mai violent mediul natural. Se pun în

joc, de asemenea, şi pericole cosmice, cum ar fi ciocnirea cu o cometă sau un meteorit. Afacerea dinozaurilor – dispariţia lor

„Bruscă" de acum 65 de milioane de ani – a survenit spre 1980

şi rămâne în continuare vedetă. Cei doi stăpâni ai Terrei, dinozaurul în trecut şi omul astăzi, vor avea poate un destin similar, acela de a domina lumea pentru a pieri stupid în culmea puterii.

Iată soluţii care par a fi de o incontestabilă modernitate.

Toate ingredientele ştiinţifice, tehnologice şi politice ale epocii noastre sunt reunite aici. Nimeni nu şi-ar fi imaginat înainte de sfârşitul secolului trecut – şi încă mai puţin în Antichitate sau în Evul Mediu – un război nuclear sau o natură degradată de poluare. Dar se imaginaseră deja alte scenarii servind aceluiaşi proiect: distrugerea lumii. Unul dintre cele mai vechi şi mai universal invocate este *Potopul*. Acest mit, în diversele sale variante, povesteşte distrugerea omenirii urmată de renaşterea sa mulţumită unui grup restrâns de supravieţuitori. Războiul nuclear este Potopul timpului nostru. Cu puţine excepţii, scenariile care îi sunt consacrate (simulări strategice, studii ştiinţifice, ficţiuni literare sau cinematografice) îl situează în perspectiva unui *sfârşit al lumii incomplet*, ca şi Potopul. Cea mai mare parte a omenirii dispare, civilizaţia se prăbuşeşte, dar aventura umană continuă, deschizându-se într-un nou ciclu al istoriei.

La fel, dezastrul ecologic: ar fi sfârşitul civilizaţiei (al civilizaţiei moderne, tehnologică şi poluantă), dar nu al omului.

Aici ne aflăm în faţa unui imaginar străvechi al sfârşiturilor lumii, care se înscrie în schema *eternei reîntoarceri* (tratată de Mircea Eliade, 1907 – 1986, în

Mitul eternei reîntoarceri.

1949). Sfârşituri şi renaşteri se succed pe parcursul unei istorii (cosmice şi umane) ciclice. Elementele constituante ale arhetipului sunt împrumutate din ciclurile cosmice şi naturale evidente: succesiunea zilelor şi a nopţilor, a fazelor Lunii, a anotimpurilor şi vegetaţiei... Potopul sau războiul nuclear apar ca simboluri secundare şi derivate în raport cu această schemă originară a lumii.

Dar simbolul arhetipal al cercului este în concurenţă cu simbolul nu mai puţin arhetipal al liniei drepte. Aceasta din urmă, aplicată mersului omenirii, poate indica fie un drum continuu, fie, dimpotrivă, un sfârşit brutal şi definitiv. În acest din urmă caz, imaginea morţii – una dintre obsesiile permanente ale imaginarului – este proiectată asupra destinului omenirii.

Moartea individuală devine moarte colectivă, extincţia speciei.

Războiul nuclear poate însemna, după anumite scenarii, sfârşitul absolut al omenirii. Fără nicio şansă de supravieţuire.

Nici acestei posibilităţi nu-i lipsesc precedentele. Este suficient să se evoce Apocalipsul – apocalipsurile –, în care sfârşitul lumii – definitiv – este orchestrat printr-o uriaşa conflagraţie.

Apocalipsul religios asocia, totuşi, sfârşitul existenţei terestre cu o nouă realitate, situată într-un univers transfigurat. Aceasta îi lipseşte foarte des Apocalipsului nuclear (sau altor apocalipsuri contemporane), caracterizând o civilizaţie (parţial)

desacralizată. Sfârşitul, dacă este cu adevărat „total", nu pare să fie însoţit de nicio soluţie compensatoare. Este *sfârşitul* pur şi simplu.12

Iată, sub aparenţe noi, structuri evident vechi. În consecinţă, nimic nu este mai justificat decât reducerea scenariilor actuale ale sfârşiturilor lumii la formule arhetipale. Dar, de pe altă parte, istoricul are tot dreptul să

scoată în evidenţă noutatea fenomenelor şi noile raporturi dintre istoria „reală” şi structurile imaginarului. Nu s-ar putea minimaliza funcţia specifică a „marilor temeri” contemporane, conexiunea lor cu politica, ştiinţa sau religia, care diferă simţitor de timpurile Potopului sau Apocalipsului cu vocaţie strict religioasă. Sfârşitul desacralizat, angoasa tehnologică, declinul Occidentului şi ridicarea „altora”.

reprezintă figuri noi, cu toate că şi ele pot fi descompuse în elemente arhetipale.

În timp ce sfârşitul lumii are o provenienţă îndepărtată, *fenomenul totalitar* pare a fi o caracteristică a secolului al XX-lea.

El nu este decât vag sugerat de tiraniile tradiţionale; doar

teroarea iacobină îl anticipează prin sistemul său de „partid unic”, opera sa de ideologizare şi de mobilizare generală, organizarea sa „industrială” a represiunii. Experienţă incompletă şi efemeră faţă de modelul totalitar desăvârşit al epocii noastre.

Cvasiperfecţiunea totalitarismului se explică printr-o capacitate materială de organizare, de propagandă, de supraveghere şi de represiune care lipsea epocilor anterioare, dar şi prin afirmarea unui „imaginar totalitar” extrem de virulent. Criza secolului al XX-lea – unul dintre clivaj ele cele mai profunde din istoria civilizaţiilor –, rateurile civilizaţiei tehnologice, dar şi potenţialităţile sale reale sau presupuse s-au sublimat în ide

9 aiul unei depăşiri a istoriei, prin crearea unei lumi noi şi a unei noi fiinţe umane. Fascismul, nazismul şi comunismul şi-au propus nu numai stăpânirea oamenilor, ca oricare tiranie banală.

O ci, în primul rând, schimbarea cursului istoriei şi modificarea naturii umane.

Dacă experienţa totalitară aparţine în mod esenţial unei istorii recente, componentele sale vin de departe.

Fără a avea pretenţia de a face o trecere în revistă completă, să notăm rapid câteva elemente arhetipale.

e *Refuzul istoriei* şi dorinţa de a-şi depăşi condiţia par să definească reacţiile universale ale omului, care se confruntă chiar cu istoria şi cu limitele condiţiei umane. Este un proiect ce urmăreşte evadarea dintr-un spaţiu turbulent şi imprevizibil şi refugierea într-un perimetru protejat, apt să asigure armonia şi fericirea. Acesta este simbolizat, la nivelul esenţial, prin imagini arhetipale cum ar fi *insula* sau *caverna* (şi mai esenţial încă, *sânul matern*). Este visul recurent al unei *societăţi închise*, de tip tribal, pentru a ne referi la teoria bine cunoscută a lui

Karl Popper (1902 – 1994), exprimată în *Societatea deschisă şi duşmanii săi* (1945). Pe plan religios, această luptă contra lumii reale şi contra istoriei s-a manifestat (şi continuă să se manifeste) prin ideologiile şi mişcările milenariste (propovăduind instaurarea Regatului mesianic de o mie de ani). Soluţi – STRUCTURI ŞI METODE 23

de totalitare ale secolului al XX-lea – şi în special nazismul şi comunismul – sunt un fel de *milenarisme*. *secularizate*. Şeful carismatic (Mussolini, Hitler, Lenin, Stalin, Mao…), figură indispensabilă sistemului şi imaginarului totalitar, aparţine şi el unei linii arhetipale, personificată prin Messia sau prin Salvator (sau prin Anticrist pentru adversarii săi). Astfel se face apropierea de *sacru*, în ciuda aparenţelor laice, materialiste şi ştiinţifice, un sacru deformat şi corupt, dar nu mai puţin prezent în ideologii structurate ca adevărate religii (dihotomia dintre

Bine şi Rău, triumful unui adevăr absolut, desăvârşirea spiritului uman, armonia universală), în cultul şefului sau în ritualul ceremoniilor. Respingerea *Celuilalt* (duşmanul de clasă în sistemul comunist, fiinţa biologic impură conform doctrinei naziste)

şi coeziunea unei comunităţi eliberate de elementele sale indezirabile aparţin, de asemenea, structurilor arhetipale: căutarea

Unităţii şi dialectica raporturilor dintre *Noi* şi

Ceilalţi.n

Construcţie nouă, materiale arhaice. Materiale arhaice, construcţie nouă. Ţesăturile evoluează continuu şi devin, în general, mai complexe pe măsură ce avansăm pe drumul istoriei, dar moleculele constituente rămân aceleaşi. Sfârşitul lumii este astăzi incomparabil mai diversificat şi mai sofisticat decât potopul sau incendiul universal, pentru a cita cele două soluţii tradiţionale obişnuite. Regimurile totalitare contemporane depăşesc cu mult prin complexitatea lor schema simplă a milenarismelor tradiţionale sau a utopiilor (fără a mai vorbi de simbolurile arhaice). Dar, dacă nu vrem să reţinem decât esenţa, sfârşitul lumii rămâne întotdeauna acelaşi sfârşit al lumii şi evadarea din istorie se inspiră din aceleaşi fantasme de la o epocă la alta.

Cuvintele din *Eclaziast*: „Nimic nou sub soare" şi „Panta rhei" (Totul curge), faimoasa expresie atribuită lui Heraclit, nu se exclud câtuşi de puţin. Sunt cele două principii fundamentale ale Universului care lămuresc de asemenea, mai bine decât orice demonstraţie, regulile şi logica imaginarului.

24

PENTRU O ISTORIE A IMAGINARULUI

Imaginar şi realitate

La începutul secolului, elenistul francez Victor Bérard

(1864 – 1931) şi-a propus să urmeze drumul lui Ulise. A reperat pe malurile şi insulele Mediteranei toate locurile descrise de Homer şi a strâns într-un album frumos o bogată colecţie de fotografii atestând o corespondenţă frapantă între descrierile din poem şi peisajul actual (vezi, în legătură cu aceasta, cele patru volume din *Călătoriile pe mare ale lui Ulise*, *1921 – 1933*, şi suplimentul său iconografic *Pe urmele lui Ulise*, 1933). Anchetă seducătoare, dar fundamental falsă, model perfect pentru ce nu trebuie făcut cu imaginarul.

Imaginarul posedă propriile sale structuri şi propriile principii de evoluţie. Ar fi absurd, evident, să negăm

raporturile sale cu „realitatea exterioară”. Nu se vor inventa niciodată culori noi, ci doar combinaţii ale culorilor existente. O figură necunoscută va fi, foarte probabil, desenată plecând de la trăsăturile bine cunoscute ale figurii umane. O utopie nu va face altceva decât să dispună altfel anumite componente ale raporturilor reale dintre oameni. Un mit istoric va pune în scenă personaje, decoruri şi situaţii ce vor trebui să se lipească pe lumea concretă. *Materialul sensibil* manipulat de imaginar nu diferă esenţial de materialul realităţii tangibile, dar este retopit şi turnat într-o matriţă specifică. Nu contează materialul, ci *structurile*, şi acestea prezintă o autonomie incontestabilă.

vlum să confunzi un arbore sacru cu un arbore obişnuit? Cum să confunzi caracatiţa terifiantă imaginată de europeni sau caracatiţa erotică a japonezilor cu foarte banala caracatiţă „reală”?

„Roger Caillois (1913 – 1978) a demonstrat tot ceea ce le separă într-un studiu exemplar: *Caracatiţa*. *Eseu despre logica imaginarului* (1973).

În consecinţă, nimic nu este mai caricatural decât să vezi în imaginar o simplă travestire a realităţii. Cu mai mult de două mii de ani în urmă, istoricii şi filosofii greci au început studierea raţionalistă a miturilor. Metoda lor nu era prea sofisticată:

STRUCTURI ŞI METODE 25

ei evacuau pur şi simplu fabulosul şi păstrau restul. Pentru ei.

„Războiul troian existase, pentru că un război n-are nimic miraculos: dacă i se ia lui Homer miraculosul, rămâne acest război”.14 Istoricii epocii noastre cad uneori în aceeaşi capcană»

atunci când încearcă să identifice faptele istorice sub spoiala legendei, fie că este vorba de războiul troian sau de fondarea

Romei… O legendă poate conţine, evident, frânturi de informaţie istorică reală. Dar ea poate, de asemenea, să se hrănească exclusiv din arhetipuri. Acesta este sensul

demonstraţiei lui

Georges Dumezil privitoare la fondarea Romei, subiect asupra căruia vom reveni.

Să presupunem că istoricii nu vor dispune peste câteva mii de ani decât de un corp de povestiri „nucleare" ca singură referinţă la jumătatea celui de-al XX-lea secol. Vor avea ei dreptul să deducă din această incontestabilă obsesie un cataclism real?

Pentru imaginar, punctul de plecare rămâne, până la urmă, secundar. Reale sau inventate, parţial inventate sau compozite, faptele şi personajele se înscriu, până la urmă, într-o *tipologie*.

Ideală. Ne blocăm într-o falsă întrebare dacă vrem să interpretăm imaginarul cu orice preţ prin realitatea concretă sau să recompunem realitatea concretă plecând de la imaginar. Între cele două registre, interdependenţele sunt numeroase şi schimburile permanente, dar este vorba de raporturi foarte fine, care se stabilesc prin intermediul „climatelor mentale", şi nu prin

Invazia brutală & *faptelor* în domeniul eterat al spiritului.

Se poate constata, pe de o parte, persistenţa structurilor, a temelor, a modelelor, şi pe de altă parte o reelaborare permanentă care adaptează aceste teme şi modele ritmurilor vieţii istorice, modificându-le, scoţându-le în prim-plan, sau, dimpotrivă, retrăgându-le de pe scenă. Există, în acelaşi timp, rezistenţa la „real" şi dialogul cu „realul".

Rezistenţa faţă de real se manifestă uneori printr-o capacitate remarcabilă de negare a evidenţelor sau de inversare a semnificaţiilor acestora, dovadă a autonomiei imaginarului şi

a durabilităţii modelelor sale. *Se vede în general ceea ce se doreşte să se vadă şi se învaţă ceea ce se ştie deja*. Explorarea globului la începutul epocii moderne ne oferă o ilustrare

* frapantă. Columb, descoperitorul Americii, a ignorat superb propria sa descoperire, pentru că aceasta nu corespundea imaginii acceptate a lumii (în care nu figura continentul american).

O anumită geografie imaginară transmisă din Antichitate s-a fdovedit mai puternică decât faptele geografice reale. Urmând aceeaşi schemă moştenită, navigatorii au căutat în van, două sau trei secole, marele continent austral, care ar fi trebuit să acopere emisfera sudică a globului. Argumentele contrare au fost transformate sistematic în argumente favorabile (fiecare insuliţă descoperită devenind un segment al litoralului căutat)

pentru simplul motiv că schema ideală presupunea o masă continentală australă simetrică lumii septentrionale.15

„* Scopul imaginarului nu este, totuşi, să anihileze realul pentru a i se substitui. Strategiile sale urmăresc controlul lumii concrete prin adaptarea modelelor ideale inerţiilor materiei şi circumstanţelor schimbătoare ale istoriei. Într-o lume reală care

<nu poate decât să decepţioneze, imaginarul joacă un rol compensator. El acţionează peste tot şi oricând, dar mai ales perioadele de criză îi amplifică manifestările, chemate să compenseze deziluziile, să facă pavăză împotriva temerilor şi să inventeze soluţii alternative. Sfârşituri ale lumii, milenarisme, utopii, exacerbări ale alterităţilor, personaje providenţiale, practici oculte şi multe alte formule care aparţin unui fond cvasipermanent capătă accente acute atunci când oamenii sunt decepţionaţi de istoria „reală”. Astfel, imaginarul poate fi folo

* sit ca un barometru foarte sensibil al evoluţiei istorice.

Globalitatea imaginarului

— Imaginarul este omniprezent, am spus deja. Orice gând, orice proiect, orice acţiune posedă o dimensiune imaginară, într-un evantai foarte larg, care se întinde de la

ipoteza ce-şi aşteaptă

„V * „*

*

verificarea până la fantasmele cele mai insolite. Temele sale sunt rebele decupajelor tradiţionale: epoci istorice, civilizaţii, domenii particulare ale istoriei. Nu este vorba de a nega legitimitatea unei istorii a religiilor, unei istorii a artelor, unei istorii a literaturilor, unei istorii a ştiinţelor, unei istorii a ideilor politice… Dar, din moment ce se doreşte înţelegerea imaginarului, partajarea acestuia conform unor criterii aparţinând altor discipline şi metodologii se traduce printr-o fragmentare dăunătoare şi metodologic defectuoasă. Imaginarul unei societăţi este global şi coerent; impulsurile sale se manifestă în toate compartimentele vieţii istorice. Aceeaşi temă se găseşte cam peste tot. Cum să limitezi, de exemplu, sacrul la sfera exclusivă a religiilor? Milenarismele şi mesianismele aparţin mai curând domeniului religios sau celui politic? Viaţa extraterestră ar fi o speculaţie filosofică, o ipoteză ştiinţifică, un motiv literar sau cinematografic, o credinţă de tip religios? Cercetătorul imaginarului este condamnat la enciclopedism.

Istoricii au obiceiul să împartă istoria în „domenii”. Dar ar trebui să se ia mai atent în considerare perspectivele istoriei, *perspectivele* sale *diverse*. Există tot atâtea istorii câte perspective. Se poate trata istoria sub un unghi material şi economic, cum a procedat Braudel. Poate fi privită din punctul de vedere al demografiei, al mentalităţilor, al faptelor şi al structurilor politice… Fiecare perspectivă aspiră la globalitate.

Fiecare este susceptibilă să structureze o istorie globală. Isto.

na imaginarului este una dintre aceste perspective, capabilă să ofere o viziune globalizantă asupra omului şi evoluţiei sale.

Opt structuri arhetipale

La început au fost arhetipurile. Trebuie să începem,

de bună seamă, prin a le sublima esenţele. Totuşi, nimic mai delicat decât să propui un repertoriu. Desigur că substanţa arhetipală este bine fixată în spiritul uman, dar modul de conceptualizare, de disociere sau de amalgamare a elementelor sale depinde

(ca orice reconstituire istorică) de perspectiva istoricului, adică de o diversitate de opinii. Se poate diviza sau combina aproape la infinit: joc seducător, oscilând între soluţiile sân

tetice şi un inventar al detaliilor.

«— Arhetipurile identificate de Carl G. Jung s-au dovedit prea puţin convingătoare. Nu i s-ar putea accepta fără rezervă *anima*, principiu feminin prezent în inconştientul masculin (şi, respec

tiv, *animus*, principiu masculin al inconştientului feminin).

Gaston Bachelard considera cele patru elemente naturale

„Hormoni ai imaginaţiei" (titlurile lucrărilor sale rezumă un întreg program: *Aerul şi visele*, *Psihanaliza focului*, *Apa şi visele*, *Pământul şi visele repausului*, *Pământul şi reveriile voinţei*). Cel mai mare efort de sistematizare îi aparţine, fără îndoială, lui Gilbert Durand, care împarte domeniul în două registre distincte şi opuse: *regimul diurn* şi *regimul nocturn* al imaginii, primul exacerbând contradicţiile, cel de-al doilea, dimpotrivă, atenuându-le. Lui îi mai datorăm, de asemenea, şi o distincţie netă între trei concepte: *arhetipul* ca matrice universală, *simbolul*, individualizat şi fluctuant, *şi schema*, generalizare dinamică şi afectivă a imaginii (astfel, arhetipului *cer* îi corespunde schema *ascensională* şi o pleiadă de simboluri:

scară, *săgeată în zbor*, *avion supersonic*, *campion la sărituri*).

Dacă am propune un „inventar" complet, ar fi de-acum un prea plin. *Insula*, *peştera* sau *sânul matern* sunt imagini arheti

pale: le-am mai întâlnit. *Arborele* de asemenea, după cum a remarcat deja Jung. *Laptele*, pentru a-l cita pe Gilbert Durand, este un „aliment-arhetip”. *Vinul*, cel puţin în anumite civilizaţii, ar putea aspira la acelaşi statut. Arhetipuri, desigur, *ziua* şi *noaptea*, sau *ciclul lunar*, sau *negrul* şi *albul*, sau „*centrul*”;

schemă arhetipală *mişcarea circulară*, sau *ascensiunea* şi *căderea*... Acestea sunt doar câteva exemple extrase aleator t-dintr-un fond practic inepuizabil. Opera clasică a lui Gilbert

Durând ne oferă cea mai bună ilustrare a unei astfel de anchete. Mai rămâne de văzut ce ar putea face un istoric din simbolul scării, din schema ascensiunii şi din arhetipul ceru – STRUCTURI ŞI METODE

29

lui. Misiunea sa fiind de a analiza societăţi complexe, el lucrează cu un imaginar compozit şi sofisticat. El trebuie să urmărească modul în care arhetipurile fuzionează în *structuri dinamice* şi conexiunile dintre acestea şi celelalte structuri şi procese ale istoriei. Decât să lungim lista arhetipurilor, preferăm să procedăm la un decupaj suplu şi sintetic (mai „grosier”.

poate, dar mai puţin contestabil şi mai eficace). Iată deci opt *ansambluri sau structuri arhetipale* susceptibile, în opinia noastră, să acopere esenţialul unui imaginar aplicat evoluţiei istorice.

1. *Conştiinţa uneirealităţi transcendente*: realitate invizibilă, insesizabilă, dar cu atât mai semnificativă faţă de realitatea evidentă şi tangibilă. Este domeniul *supranaturalului* şi al manifestărilor sale perceptibile care compun miraculosul. Supranaturalul poartă cel mai adesea amprenta *sacrului*. Tot acest complex defineşte o caracteristică mentală universal prezentă, *intrinsecă condiţiei umane*. Rudolf Otto (1869 – 1937) lega sacrul de o structură emoţională specifică: *numinosum* („numinosul”), omul conştient că este condiţionat de o forţă distinctă de voinţa sa: Atotdiferitul (*Das Heilige* – *Sacrul* –, 1917).

Sacrul se manifestă într-o multitudine de sisteme mitice, de la cele mai simple (totemismul, animismul, cultul strămoşilor, fetişismul) la cele mai complexe (religiile politeiste şi monoteiste). Este prezent şi în sacralizarea unei mulţimi de obiecte sau de segmente ale spaţiului („locuri sfinte" percepute ca

„Centre ale lumii"), în jocuri rituale etc. Conştiinţa umană se deschide astfel spre o lume de simboluri: obiecte, elemente naturale, astre, forme, culori, numere – investite cu o semnificaţie transcendentă. Lumea concretă n-ar fi decât o aparenţă *

Înşelătoare, ascunzând structuri incomparabil mai profunde şi esenţiale. Efortul de a le înţelege şi, de asemenea, de a le „capta".

şi a le determina să acţioneze în avantajul nostru constituie o preocupare constantă a omului.

30 PENTRU O ISTORIE A IMAGINARULUI

Ce mai rămâne din această viziune arhetipală a unui univers „miraculos" în societatea tehnologică modernă, care pare a se remarca tocmai prin *demitizarea* lumii? Oare sacrul este pe cale să dispară, să abandoneze puţin câte puţin spiritul uman?

Supoziţie aparent justificată prin refluxul, *relativ* de altfel, al credinţelor şi practicilor religioase. De fapt, setea de Absolut nu s-a diminuat. Nu există nicio pierdere de substanţă, ci doar

b „reînvestire", o nouă distribuire a arhetipurilor. Omul trebuie să creadă în ceva, într-o „realitate" – indiferent care – de esenţă superioară, singura în măsură să dea un sens lumii şi condiţiei umane. Fenomenul nou este sfârşitul monopolului

* religiilor tradiţionale şi *dispersarea sacrului*, chiar proliferarea formelor sale „alterate". De la o etapă la alta sau de la o ideologie la alta, ştiinţa şi tehnologia, naţiunea, rasa, sexul, „noua societate" şi „viitorul luminos" au fost, rând pe rând, sacraliza.

te. Proliferarea sectelor constituie un alt fenomen contemporan semnificativ; unele rămân, mai mult sau mai

puţin, aproape de fondul religios tradiţional, în timp ce altele se strâng în jurul adevărurilor noi (exaltând forţele psihice, conştiinţa planetară şi cosmică propovăduită de „New Age", farfuriile zburătoare şi extratereştrii...). În această privinţă este foarte caracteristic succesul *parapsihologiei*, care caută *înfiinţa umană* puteri miraculoase, rezervate pe vremuri supranaturalului. Atâta timp

* cât omul va rămâne om, el va continua să investească într-o realitate transcendentă şi să-şi imagineze semnificaţii dincolo de aparenţe.16

Sacrul se află, de asemenea, la originea promovării în

* imaginarul social (şi în practica socială) a unei categorii de *aleşi* destinaţi a servi ca intermediari între societatea oamenilor şi lumea transcendentă. Este vorba, în primul rând, de funcţia sacerdotală şi de cea regală: preoţi, regi, regi-preoţi sau, eventual, regi-zei. Monarhia s-a bucurat de atribute supranaturale, dintre care unele s-au menţinut până într-o epocă relativ recentă (în Franţa, până în secolul al XVIII-lea şi chiar până

STRUCTURI ŞI METODE

31

la începutul secolului al XIX-lea; regele era rege prin graţia lui Dumnezeu; el era *uns*; avea puteri taumaturgice). n De fapt, 1

orice carieră excepţională purta amprenta sacrului. Eroii greci)

erau semizei. Jeanne d'Arc auzea glasuri celeste. Responsabilii moderni ai destinului naţiunilor preferă să invoce glasul istoriei, care nu este mai puţin transcendent decât vocea divină.

„Desacralizarea" n-a schimbat nimic esenţial, societatea materializându-şi în eroii săi visele şi idealul, întotdeauna prezent, al depăşirii istoriei şi condiţiei umane. Astăzi, un conducători politic este *carismatic*, iar vedeta unui spectacol sau a unui sport – un *star*, vocabularul demonstrând continuarea unui filon magic. Din această dialectică provine şi interpretarea curentă;

a istoriei, axată pe personalităţi şi acţiunea marilor oameni.

marcaţi de destin; prin ei, istoria capătă un sens superior.

2. *„Dublul", moartea şi viaţa de apoi*. Această structură mentală reflectă convingerea că trupul material al fiinţei umane este dublat de un element independent şi imaterial (dublu, spirit, suflet etc.).*18* După anumite credinţe, acesta s-ar putea desprinde de corp chiar în timpul vieţii (explicaţia călătoriilor extatice, a peregrinărilor vrăjitoarelor, a licantropilor etc); el îşi continuă oricum existenţa după moarte. Indestructibil şi nemuritor, „dublul" se instalează într-un tărâm care este fie apropiat şi deschis lumii celor vii (cultul strămoşilor la primitivi), fie, dimpotrivă, îndepărtat şi închis (Hadesul grecilor). El trăieşte viaţa diminuată a unei umbre, indiferent de meritele sau păcatele anterioare (Infernul clasic), sau, din contră, este pedepsit sau recompensat (ca în religia creştină); în acest din urmă caz i se oferă şansa comuniunii cu Dumnezeu. El poate, în sfârşit, să rămână „ataşat" de lumea materială, reîncarnându-se succesiv în învelişuri carnale dintre cele mai diferite (*reîncarnare* sau *metempsihoză*).

Migraţia „dublului" în lumea de apoi a stimulat tot felul de construcţii imaginare, ajungându-se uneori la „topografii" şi

„Sociologii" foarte sofisticate ale Infernurilor şi Paradisurilor

(vezi, în acest sens, ca modele desăvârşite, infernul budist, cu numeroasele lui „departamente" şi cu o organizare birocratică deosebit de complexă, sau, la creştini, *Divina Commedia* a lui Dante). Între lumea celor vii şi cea a morţilor, delimitarea nu este niciodată absolută; există porţi care permit trecerea anumitor aleşi de cealaltă parte (tip de călătorie iniţiatică foarte frecventă în mitologie sau în ficţiunea literară, caracterizând, de

asemenea, extazul mistic). Dar spiritele se pot afla şi printre noi, se pot manifesta sau pot fi contactate, credinţă perpetuată din vremurile străvechi până la spiritismul modern.

3. *Alteritatea*. Legătura dintre Eu şi Ceilalţi, dintre Noi şi

Ceilalţi se exprimă printr-un sistem complex de alterităţi. Acest joc funcţionează în toate registrele, de la diferenţa minimă până la *alteritatea radicală*, aceasta din urmă împingându-l pe

Celălalt dincolo de limitele umanităţii, într-o zonă apropiată de *animalitate* sau de *divin* (fie prin deformarea unui prototip real, fie prin fabulaţie pură). Orice raport interuman şi orice discurs despre om trec inevitabil prin această grilă a imaginarului, într-un sens mai larg, alteritatea se referă la un întreg ansamblu de diferenţe: spaţii şi peisaje diferite, fiinţe diferite, societăţi diferite, asociind astfel geografia imaginară, biologia fantastică şi utopia socială. Ultima sa consecinţă este o lume *fărâmiţată*, fascinantă şi neliniştitoare în acelaşi timp.

4. *Unitatea*. Acest arhetip încearcă să supună lumea unui principiu unificator. Omul aspiră să trăiască într-un univers omogen şi inteligibil. Religiile, gândirea magică, filosofiile, ştiinţele, interpretările istoriei, ideologiile încearcă, fiecare în felul său, să ofere un maximum de *coerenţă* diversităţii fenomenelor.

Mitul androginului reflectă perfect acest mod de a concepe absolutul, ilustrând armonioasa sinteză primordială, când principiul masculin şi cel feminin nu erau încă separate.19 Uni-STRUCTURI ŞI METODE

33

tatea se manifestă la toate nivelurile, atât în sens cosmic (legi care guvernează Universul, integrarea omului în Creaţie, corespondenţe între microcosm şi macrocosm), cât şi la scara comunităţilor umane, cărora o întreagă serie de mituri şi de ritualuri trebuie să le asigure coerenţa (din timpurile primitive până la ideologiile naţionale moderne).

5. *Actualizarea originilor*. În toate comunităţile,

originile sunt puternic valorizate. Rolul *miturilor fondatoare* (sau, într-un plan mai general, al *miturilor de origine*) este să arunce o punte între trecut şi prezent, evocând şi reactualizând neîncetat faptele decisive care au dat naştere realităţilor prezente: originile

Universului (cosmogonie) şi ale elementelor sale particulare, ale omului, ale religiilor, ale comunităţilor, ale naţiunilor şi ale statelor. Evocarea unei geneze semnifică înţelegerea esenţei şi a destinului configuraţiilor actuale. Orice grup uman se recunoaşte în miturile sale fondatoare, care-i asigură specificitatea în raport cu alţii şi îi conferă garanţia unei anumite perenităţi.

Astfel, paradoxal, nimic nu este mai prezent în conştiinţa oamenilor decât originile, domeniu mitizat, ideologizat, politizat.

6. *Descifrarea viitorului*. După istoria care a fost, istoria care va fi. Imaginarul divinator cuprinde o mare varietate de metode şi de practici urmărind cunoaşterea şi controlul timpurilor ce vor să vină. Este în joc soarta particulară a fiecărui individ, dar, mai ales, destinul omului, sensul istoriei şi al lumii.

Ocultismul, astrologia, profeţiile, viitorologia, teleologiile relative la univers sau la istorie (istorie ciclică sau lineară, sfârşituri ale lumii, milenarisme, progres sau decadenţă…) reflectă, în strânsă corespondenţă cu religiile, ştiinţele şi ideologiile, o căutare obsedantă şi nicicând satisfăcută.

7. *Evadarea*: consecinţa *refuzului condiţiei umane şi a istoriei*. Omul aspiră să se elibereze de constrângeri, să se trans

forme, să-şi schimbe starea în toate variantele imaginabile:

ascensiune (elevaţie spirituală, cunoaştere, puteri supranaturale, sfinţenie) sau regresie (către natură), fugă înainte sau întoarcere la izvoare… Inventarea unei alte condiţii semnifică, de asemenea, abolirea istoriei reale, cu

întregul său cortegiu de mizerii, şi urmărirea unei evoluţii diferite. Soluţiile sunt căutate fie prin exaltarea începuturilor (nostalgia vârstei de aur), fie într-un viitor purificat (milenarisme religioase sau secularizate), fie dincolo de spaţiul cunoscut (insule, tărâmuri îndepărtate, planete, galaxii), fie într-un spaţiu convenţional

(utopii). Refuzul se poate manifesta într-un mod pasiv (fuga din faţa istoriei), sau activ şi chiar agresiv (tentativa de a forţa destinul, de a-şi impune voinţa asupra mersului evenimentelor).

Visul de evadare şi acţiunea eroică se pot de altfel combina

(ca în variantele milenariste). Această luptă disperată împotriva istoriei constituie unul dintre fermenţii cei mai puternici ai istoriei înseşi.

8. *Lupta (şi complementaritatea) contrariilor*. Imaginarul este, prin excelenţă, *polarizat*. Fiecare dintre simbolurile sale posedă un corespondent antitetic: ziua şi noaptea, albul şi negrul, Binele şi Răul, Pământul şi Cerul, apa şi focul, spirit şi materie, sfinţenie şi bestialitate, Cristos şi Antricrist, construcţie şi distrugere, ascensiune şi cădere, progres şi decadenţă, masculin şi feminin, yin şi yang... (fiecare principiu suscitând, la rândul său, atitudini contradictorii de dorinţă şi de respingere). Această dispoziţie dovedeşte o tendinţă puternică de a simplifica, de a dramatiza şi de a investi fenomenele cu un grad înalt de semnificaţie*Dialectica contrariilor este caracteristică tuturor religiilor (cu un punct extrem în maniheismul iranian) şi, în general, interpretărilor curente ale lumii, ale omului şi ale istoriei. Conflictul celor două cetăţi invocat de Sfântul

Augustin sau dialectica lui Hegel şi a lui Marx (axată exact pe lupta contrariilor) nu sunt decât avatarurile unui arhetip

deosebit de puternic. Polii opuşi pot fi sau reuniţi într-o interpretare de ansamblu – supuşi deci principiului

Unităţii –, sau disociaţi în sinteze contradictorii (idealism şi materialism, clasicism şi romantism…).

Aceste mari structuri arhetipale au o semnificaţie universală. Ele scot în evidenţă o anumită fixitate structurală, deasupra decupajelor culturale şi cronologice: credinţa într-o realitate de esenţă superioară care dirijează lumea materială; speranţa în viaţa de dincolo de moarte; uimirea şi neliniştea în faţa diversităţii lumii, şi, mai ales, a Celuilalt; dorinţa de a asigura lumii şi comunităţilor un maximum de coerenţă; încercarea de a face inteligibile originile, esenţa şi sensul lumii şi al istoriei; strategii vizând controlul destinului individual, al istoriei şi al viitorului; sau, dimpotrivă, refuzul istoriei şi tentativa de a evada pentru a se refugia într-un timp invariabil şi armonios; şi, în sfârşit, dialectica înfruntării şi sintezei tendinţelor opuse.

Să precizăm că ne propunem să cuprindem doar *epoca istorică*. Credem că majoritatea structurilor mentale menţionate aparţin omului în general, dar ar fi inutil şi în afara discuţiei să deplasăm această dezbatere spre omul preistoric sau spre

„Gândirea sălbatică” (sau – cine ştie? – spre omul „postistoric” de mâine). Există, fără nicio îndoială, diferenţe sau cel puţin deplasări ale accentului. Astfel, gândirea sălbatică, după cum a remarcat Claude Lévi-Strauss, este refractară la istorie; în ce priveşte „refuzul istoriei”, acesta i se aplică perfect, dar, evident, mai puţin bine tendinţele mentale vizând valorizarea timpului istoric (cu excepţia *originilor*, care sunt universal invocate şi actualizate). Evoluţia cea mai caracteristică ar fi tocmai adaptarea progresivă a spiritului uman la timp şi schimbare, la o istorie fluidă şi din ce în ce mai dinamică. Dar, încă o dată, avansăm pe terenul pe care ni l-am ales în momentul depăşirii gândirii primitive şi înserării în adevăratul timp istoric, ceea ce nu ne va împiedica să facem apropierile

necesare, mai ales când fondul „sălbatic” al mentalităţilor istorice se prezintă într-o manieră manifestă (sau este astfel interpretat de autorii cărora le consemnăm opiniile).

Trebuie, pe de altă parte, să se înţeleagă că arhetipurile sunt strâns îmbinate. Modelele circulă, se combină, se amplifică sau dispar. Un mit precum cel al *Salvatorului* – pentru a relua un exemplu deja invocat – se află în raporturi variabile cu mai multe structuri deodată. Legăturile sale cu *sacrul* sunt evidente; el apare ca un garant al *unităţii* sau ca un nou *fonda*

tor; el propune uneori, ca şef milenarist sau revoluţionar, o soluţie de *ieşire din istorie*... Astfel, fiecare manifestare a imaginarului prezintă trăsături inconfundabile, în timp ce componentele sale aparţin unui fond comun şi invariabil.

— Orice act şi orice lucru pot fi preluate de imaginar. Chiar şi cele mai elementare, ca *hrana* şi *sexul*, devin adesea receptacule privilegiate, unde se întâlnesc arhetipurile principale, mulţumită unui sistem complex (şi diferit de la o civilizaţie la alta)

de tabuuri şi norme, de reprezentări şi de fantasme Poţi crede că mănânci şi faci dragoste în modul cel mai natural din lume, dar, de fapt, procedezi conform regulilor pe care imaginarul ni le-a întipărit profund în spirit. Pe de altă parte, conotaţii sexuale sunt identificabile în cele mai diferite figuri ale imaginarului (ceea ce psihanaliza ne învaţă de un secol). Astfel, miturile originare sau fondatoare, rememorând naşterea universului sau a popoarelor, pot fi uşor traduse în termeni sexuali, o dată ce se vorbeşte despre „fecundări” şi „naşteri”. Imaginarul reuneşte compartimentele pe care abordarea raţionalistă a avut tendinţa să le separe.

Gradele de credinţă

Mai trebuie specificate nivelurile, gradele şi semnificaţiile.

Imaginarul nu este omogen şi egal, el este variat ca şi viaţa.

Există un imaginar esenţial, care vine din adâncuri. Există, de asemenea, un joc al imaginarului, un imaginar conceput şi per – STRUCTURI ŞI METODE

37

ceput ca ficţiune. Totuşi, nimic nu este gratuit. Orice act corespunde unui proiect, unei aspiraţii. *Jocul* nu este pur şi simplu un joc, ci o manieră de a structura lumea, de a inventa spaţii şi reguli coerente şi încărcate de sens. El întreţine legături strânse cu sacrul (puse în evidenţă de Johan Huizinga, 1872 – 1945, în al său *Homoludens*, 1938). *Sărbătoarea* sau *carnavalul* sunt receptacule ale imaginarului social într-o gamă foarte largă, în care utopia şi sacrul sunt puternic concentrate (vezi, în acest sens, cartea lui Roger Caillois, *Omul şi sacrul*, 1939). Folosirea masivă a sărbătorii de către regimurile totalitare – de la dictatura iacobină la fascism, nazism şi comunism – dovedeşte potenţialităţile sale. Ficţiunea literară, sau artistică, sau cinematografică vehiculează valori şi simboluri care vin din adâncuri

(cultul vedetelor de cinema este pentru unii o obsesie, chiar o religie, după cum dovedeşte Edgar Morin: *Les Stars*, 1957).

Omul poate simula că trăieşte într-o lume imaginară şi să creadă în fantasmele sale (cel puţin în timpul unei lecturi sau al unui joc), ştiind însă că este vorba de o convenţie şi fără a-şi întrerupe legătura cu realitatea. Dar există, pe de altă parte, imaginarul în sensul tare al cuvântului, un imaginar considerat la fel de esenţial, chiar mai esenţial decât lumea concretă: modelul cel mai evident este cel al religiilor (inclusiv religiile politice, care urmăresc transfigurarea istoriei). Chiar în acest din urmă caz, omul este, în general, capabil să disocieze cele două registre: realul şi supranaturalul, profanul şi sacrul. Vechii greci credeau în miturile lor (trimitem, în legătură cu aceasta, la cartea deja citată a lui Paul Veyne), dar ei îşi situau zeii, eroii şi timpurile mitice într-un plan diferit de viaţa lor adevărată şi de istoria lor. Psihologii ştiu că gândirea umană nu este deosebit de coerentă. Omul poate

crede în adevăruri contradictorii, precum copiii, care cred că jucăriile le-au fost aduse de

Moş Crăciun, dar şi că aceleaşi jucării le-au fost aduse de părinţi.20

, 6 Se poate trăi foarte bine – ceea ce omenirea face dintotdeauna

— Simultan în două planuri, al realului şi al imaginarului, într-o

lume atât prozaică, cât şi fabuloasă. Un singur lucru nu se poate

«face: a trăi fără imaginar, în afara imaginarului.

Difuzia fiecărei credinţe în particular şi recepţia socială sunt, totuşi, foarte diferenţiate şi variabile. Comportamentele sunt dispuse de-a lungul unei scări, de la acceptarea fără rezerve până la refuzul categoric, cu o mulţime de poziţii intermediare. La o extremitate, imaginarul copleşeşte realitatea extefioară. „Trăirile mitice" reflectă o structură schizoidă, adică o rupere de lumea concretă; aici contează doar adevărurile imaginarului. Este cazul marilor mistici, al profeţilor vremurilor noi, al celor contactaţi de extratereştri.21 La cealaltă extremitate se propune demolarea imaginarului (evident, imaginarul celorlalţi). Filosofii greci ai Antichităţii au dat tonul prin încercarea lor de a demitiza miturile. Raţionalismul Epocii Luminilor a reluat operaţia pe o scară mai amplă. În cele din urmă, bătălia contra imaginarului s-a împotmolit. De două secole, miturile o şi contramiturile se înfruntă. Dar cine ar putea spune unde se află *Adevărul!* Cel puţin s-a constatat că *demitizarea* duce direct la cristalizarea unor mituri noi. Un contramit nu este neapărat mai puţin mitic decât mitul contestat. Nu este mai raţional (sau mai puţin raţional) să crezi în big-bang decât în

Dumnezeu. Imaginarul nu poate fi distrus, poate fi doar dislocat şi recompus sub alte forme.

A condamna imaginarul altora este o manifestare de

intoleranţă. Fiecăruia – propria sa sinteză: nu există o singură culoare, ci o infinitate de nuanţe.

Imaginar şi mentalităţi

Raporturile dintre cele două concepte, *imaginar* şi *mentalităţi*, sunt strânse şi complexe. Oricum, planurile nu trebuie confundate, pentru că s-ar ajunge la o disoluţie a imaginarului într-o covârşitoare istorie a mentalităţilor. Imperialismul mentalităţilor se hrăneşte în bună măsură dintr-o imprecizie problematică (degeaba se caută o definiţie completă şi clară în amplele articole

STRUCTURI ŞI METODE 39

care le sunt consacrate în lucrările de referinţă ale lui Jacques

Le Goff şi André Burguiere). Se poate conveni totuşi că domeniul lor ţine mai ales de reacţiile psihologice, de atitudinile „primare" ale spiritului. Lucien Febvre punea în opoziţie „istoria mentalităţilor" şi „istoria ideilor", primele situându-se la un nivel mai profund al conştiinţei şi, chiar mai jos, în inconştient.

Imaginarul, chiar dacă-şi trage seva din profunzimile mentalităţilor, se distinge net prin anumite trăsături particulare. Spre deosebire de configuraţia oarecum abstractă a mentalităţilor, imaginarul presupune o întreagă colecţie de *imagini sensibile*.

El se afirmă ca o *altă realitate*, îmbinată, cu realitatea tangibilă, dar nu mai puţin reală decât aceasta. Mai mult, imaginarul se prezintă într-un mod mult mai elaborat, uneori chiar deosebit de sofisticat. Mituri, religii, utopii, sisteme de alterităţi, ficţiuni literare, ipoteze ştiinţifice: ne găsim la un nivel mai „elevat", mai „formalizat", mai apropiat de ideologii decât de mentalităţi

(ideologiile nefiind, din punctul de vedere al imaginarului, decât mitologii secularizate). Până la urmă, diferenţa este marcată de gradul de formalizare şi de conştientizare.

De fapt, voga mentalităţilor aparţine deja trecutului. După ce i-a favorizat expansiunea, caracterul vag al conceptului este astăzi resimţit ca un handicap. Ca

instrument de lucru, pare prea puţin operant. Imaginarul, cu figurile sale conturate mult mai clar, poate oferi teme şi mijloace de investigare de o mai mare precizie şi fineţe.

Ce este un mit?

Mitul este un concept care revine adesea când este vorba despre imaginar. Iată un cuvânt la modă. Expansiunea sa în ultima vreme întreţine o ambiguitate în creştere. Limbajul curent şi dicţionarele vehiculează o multitudine de semnificaţii. Până la urmă, tot ceea ce se îndepărtează mai mult sau mai puţin de „realitate" pare susceptibil să devină „mit". Ficţiunile de tot felul, prejudecăţile, stereotipurile, deformările sau

exagerările sunt acoperite, fără prea multe scrupule, de acest concept cu vocaţie imperialistă.

Dar, pe de altă parte, definiţii mai curând restrictive sunt formulate de specialiştii mitologiilor „clasice". Pentru ei, domeniul este practic limitat la societăţile arhaice şi tradiţionale;

este mitul în sensul originar al cuvântului: povestire fabuloasă, orientată esenţialmente spre origini.

Cum se pot împăca interpretările extreme? Nu pot rămâne nelămurite, nici nu se poate reduce mitul exclusiv la formula sa primară. Formele şi funcţiunile evoluează, în timp ce *sensibilitatea mitică* rămâne inseparabil legată de spiritualitatea umană. Concepem mitul ca pe o *construcţie imaginară*: *povestire, reprezentare sau idee, care urmăreşte înţelegerea esenţei fenomenelor cosmice şi sociale în funcţie de valorile intrinseci comunităţii şi în scopul asigurării coeziunii acesteia*.

Povestirea ca structură formală, amprenta sacrului şi intervenţia forţelor supranaturale şi a personajelor fabuloase (zei, eroi) sunt trăsături distincte ale mitului tradiţional. Miturile moderne pot să continue acelaşi filon (vezi, de exemplu, mitul extratereştrilor sau multiplele versiuni ale Apocalipsului), dar se prezintă adesea sub forma abstractă a ideilor şi a simbolurilor. *Progresul* şi *naţiunea* sunt incontestabil mituri, în măsura în care

propun o schemă explicativă a istoriei şi scot în evidenţă valori împărtăşite în mare măsură. Retragerea (relativă)

a supranaturalului lasă loc, fără nicio pierdere de substanţă, ştiinţei, raţiunii, ideologiilor…

Mitul oferă o cheie permiţând accesul atât la un *sistem de interpretare*, cât şi la un *cod etic* (un model de comportament).

El este puternic *integrator* şi *simplificator*, reducând diversitatea şi complexitatea fenomenelor la o axă privilegiată de interpretare. El introduce în universul şi în viaţa oamenilor un principiu de ordine acordat nevoilor şi idealurilor unei societăţi date.

Să distingi, în cazul miturilor, între „adevăr" şi „neadevăr".

constituie o abordare greşită a problemei. Mitul este *structură*.

nu „materie"; el poate utiliza materiale adevărate sau fictive, sau adevărate şi fictive în acelaşi timp; important este faptul că le dispune după regulile imaginarului. O graniţă nesigură şi permeabilă îl separă de istorie; el acţionează prin selecţie şi transfigurare, prin ceea ce Marcel Detienne numea un proces

„De uitare şi de memorie".22 Se presupune că mitul reproduce o istorie adevărată, dar *adevărul său se vrea mai esenţial decât adevărul superficial al lucrurilor*. „Partea cea mai secretă a identităţii unei culturi este încredinţată mitologiei sale".23 Nu este suficient să deformezi realitatea sau să o reconstruieşti pur şi simplu pentru a inventa un mit; trebuie să se construiască în esenţial şi într-un sens simbolic.

Funcţia sa cognitivă – căutarea adevărurilor profunde, a adevărurilor ascunse – aruncă o punte între mit şi ştiinţă. Dar diferenţele dintre cele două strategii de interogare a lumii nu sunt mai puţin marcate. Abordarea mitică este intuitivă, „poetică", în timp ce ştiinţa acţionează prin inducţie şi experimentare. Prin viziunea lor

globalizantă, mitologiile se înrudesc mai curând cu sistemele filosofice şi cu ideologiile. Există însă, fără nicio îndoială, un fundament mitic al demersului ştiinţific. Chiar experimentarea cea mai pragmatică este orientată de un sistem de valori şi de un anumit mod de percepere a lumii; ea este deci dependentă de o tendinţă mitică. Cu cât mai mult se caută răspunsurile la problemele-cheie ale naturii şi existenţei, cu atât ne apropiem mai mult de perspectiva proprie mitologiilor.

Sursele (I): domeniul scrisului

„Istoria se face cu documente”: sunt primele cuvinte din manualul, faimos în timpul său, al lui Charles Langlois şi Charles

Seignobos (*Introducere în studiile istorice*, 1898).24 Cine ar putea nega o astfel de evidenţă metodologică? Dar ce este un document? Pentru generaţia lui Langlois şi Seignobos, conceptul de sursă se identifica (sau aproape) cu documentul scris, dar nu cu orice document scris, ci cu acela care „izvora” direct

dintr-un anume fapt istoric. Metodologia critică modernă este construită pe *refuzul imaginarului*, misiunea istoricilor fiind de a reconstitui faptele cât mai fidel posibil. Această tentativă de demitificare a istoriei a avut partea ei bună. A separat cel puţin lucrurile. A marcat cel puţin distincţia dintre cele două registre: *concretul* şi *imaginarul*. Dar marginalizarea acestuia din urmă n-a fost deloc justificată; absenţa sa nu putea decât să sărăcească istoria şi să falsifice raţionamentele. Faptul că fondarea Romei nu corespunde cu legenda sa este un punct de vedere împărtăşit de majoritatea istoricilor. Dar acest lucru nu înseamnă că legenda ar avea o semnificaţie mai mică decât fondarea reală. Ea a marcat profund conştiinţa istorică a romanilor şi cultura istorică a Occidentului. Oare originile *istorice* ale marilor religii sunt mai semnificative decât substanţa lor

** mistică? Omul se hrăneşte cu mituri aşa cum se hrăneşte cu

* ” pâine şi apă. Nu se poate concepe o istorie fără mituri pentru că singura istorie pe care o cunoaştem, cea a oamenilor, este

puternic marcată de forţele imaginarului. O structură imaginară care acţionează de-a lungul secolelor şi al mileniilor poate fi mult mai esenţială decât orice fapt istoric.

Concepută pentru a lămuri evenimentele concrete, metodologia clasică a trebuit să fie lărgită şi ameliorată pentru a se acorda cu noile piste urmărite de istoric. În timpul lui Langlois şi Seignobos, conceptul-cheie al istoriei era *documentul*;

astăzi, este *problema*. Nu documentul este cel care canalizează ancheta, ci problema care se pune. Fiecare tip de anchetă dispune de sursele sale privilegiate şi de metode specifice. Istoria imaginarului de asemenea. Ea se poate lansa într-o mulţime de anchete fără a recurge câtuşi de puţin la documentele tradiţionale, clasate în arhive. Ea le poate ignora deliberat; ea poate, de asemenea, să le utilizeze; ea trebuie uneori să le utilizeze. Niciun document nu este univoc; oricare poate fi citit în mai multe *t* moduri. Istoria imaginarului presupune, printre altele, un nou mod de a citi documentele considerate pe vremuri epuizate, pentru că nu li se cerea decât un singur tip de informaţie.

STRUCTURI ŞI METODE 43

Ca să spunem adevărul, chiar conceptul de *sursă* este discutabil. Cuvântul exprimă deja o iluzie: cea a unui raport direct şi a unei corespondenţe perfecte între *fapt* şi *reprezentarea* sa.%

Or, ca reprezentare, condiţia sursei este apropiată de cea a imaginii; nu este vorba de obiect, ci de conştiinţa obiectului.

Documentul nu poate „ţâşni”, asemenea unui izvor, dintr-un anume fapt istoric. El este *mediatizat*, el trece printr-o con

ştiinţă, printr-o grilă mentală şi ideologică. Această grilă se interpune inevitabil între fapte şi „materializarea”

lor prin scris.

Istoricul imaginarului are deci dreptul de a relua dosarele vechi.

Chiar şi în cea mai seacă mărturie el va descoperi amprenta lăsată de o anume viziune a lumii.

Nu este mai puţin adevărat că alte categorii de surse, mai curând neglijate de istorici (cel puţin până într-o perioadă recentă), îi sunt mai apropiate şi, în general, mai utile. Pentru a rămâne în domeniul scrisului, este vorba, în primul rând, de *textele literare*.

Pentru o istoriografie preocupată de *fapte*, iată surse puţin recomandabile; prin înalta lor concentrare de imaginar, ele riscau să bruieze singura istorie care conta, cea a evenimentelor *reale*. Este exact ceea ce le face interesante pentru istoricul imaginarului. Acesta parcurge uneori acelaşi drum ca specialistul în literatură. Perspectiva sa este, totuşi, diferită. Chiar în variantele sale cele mai sociologizate, istoria literară nu poate dispreţui o anumită selectare de ordin estetic. Din punctul de vedere al istoricului imaginarului, excelenţa literară contează prea puţin; ea este oricum mai puţin instructivă decât reprezentativitatea. Şi, cum mediocritatea este mai reprezentativă decât geniul, el trebuie să se resemneze să parcurgă o lungă serie de lucrări de calitate îndoielnică. Aceasta nu vrea să spună că o capodoperă s-ar găsi în afara imaginarului colectiv; niciun creator nu depăşeşte limitele timpului său – închisoare mentală în care suntem toţi prizonieri; el nu face decât să exprime cu mai multă vigoare şi personalitate gândurile şi visele contemporanilor săi. În orice caz, manifestările literare „medii”, extrăgându-şi substanţa dintr-un fond comun de sentimente şi de

cunoaştere, şi destinate unui public numeros şi divers, constituie un teritoriu deosebit de favorabil vânătorii de fantasme.

Cu avantajul suplimentar că aceste produse mai

puţin „individualizate” pot fi mai uşor integrate în *serii*, condiţie necesară dacă se doreşte urmărirea sistematică a unei anumite teme.

De o utilitate particulară se dovedeşte literatura aşa-zis „populară” (incluzând printre producţiile sale romanele populare din

Evul Mediu sau din epoca modernă şi contemporană), care este de fapt o literatură destinată tuturor, depozitară a unor fantasme larg împărtăşite. Trebuie menţionată în mod special faimoasa Bibliothèque *bleue* din Troyes, care grupează de-a lungul secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea lucrări de ficţiune, almanahuri, texte practice etc, colecţie pe care istoriografia franceză a folosit-o pentru a defini mai bine orizontul cultural, credinţele şi mentalităţile mai multor generaţii de francezi.25 în secolul al XIX-lea, marea fabrică de vise a fost romanul-foileton (apropiat prin structura şi funcţia sa de foiletonul televizat de astăzi).

În secolul al XX-lea au fost literatura poliţistă şi science-fiction, două genuri foarte marginalizate de istoricii literari, dar care prezintă acelaşi avantaj: acela de a oferi o doză concentrată de imaginar. Nu mai puţin semnificativă pentru proiectul

* global al unei societăţi este literatura destinată copiilor, sursă ignorată până acum. Misiunea istoricului nu este să se ocupe doar de fenomenul literar în sine; el cercetează o temă anumită şi trebuie să o facă pe o gamă cât mai mare posibil de producţii literare.

t Printre genurile deosebit de reprezentative, mai trebuie citată *utopia*, receptacul privilegiat al proiectelor alternative, sursă indispensabilă a imaginarului politic şi social. *Relatările de călătorie* se dovedesc, la rândul lor, a fi foarte utile, mai ales la capitolul alterităţilor. Disocierea între călătoriile *reale* şi *fictive* este mai puţin esenţială pentru istoricul imaginarului; în ambele cazuri se manifestă aceleaşi structuri mentale şi aceeaşi logică a alterităţii...

Sursele (II): universul imaginilor

Etimologic, *imaginar* derivă din *imagine*, şi chiar dacă domeniul nu se reduce doar la registrul reprezentărilor sensibile, acestea constituie o armătură indispensabilă. Iată o altă categorie de surse care-l interesa puţin pe istoricul/opfe/or. Acesta încerca cel mult să izoleze latura pozitivă a imageriei, reflectarea în imagine a anumitor segmente ale „realităţii”. De fapt, chiar asimilând elemente „reale”, lumea imaginilor aparţine de drept imaginarului.

Cum să interpretezi, de exemplu, faimoasa ceramică grecească ornamentată cu figuri? Să fie oare reflectarea vieţii „reale”.

sau a unui discurs mitologic? Anumite scene pot servi unei istorii „pozitive”, dar structura globală este evident cea a imaginarului. Gesturile cotidiene ale oamenilor sunt „contrabalansate”.

de prezenţa eroilor şi zeilor. Peisajul citadin, activităţile politice, războiul – elemente esenţiale ale civilizaţiei greceşti – lipsesc cu desăvârşire.26 Această dispoziţie luminează logica proprie a imaginarului: elemente reale şi fictive amestecate şi turnate într-un mulaj specific.

Istoricul de astăzi este mult mai sensibil la imagine decât confratele său din 1900. Chiar dacă lucrează cu trecutul, el trăieşte în prezent, un prezent care semnifică din ce în ce mai mult

un univers de imagini. Cinematograful, televiziunea, publicitatea, benzile desenate se extind în detrimentul *scrisului*. Dominaţia, relativă de altfel, a acestuia din urmă, consecinţă a tiparului şi a alfabetizării, să fie oare o simplă paranteză între civilizaţia tradiţională şi o civilizaţie „postmodernă”, atrasă mai curând de imagine decât de scris? Devenită sursă curentă a istoriei în general, imaginea este cu atât mai elocventă pentru istoricul imaginarului.

Domeniul său – mai amplu şi mai diversificat decât scrisul

— Adună reprezentări mergând de la picturile rupestre până la fotografie sau la cinema, de la ceramica antică sau de la miniaturile manuscriselor medievale la banda desenată, de la marea

pictură la ilustraţiile din cărţi şi ziare, de la statuetele de Tanagra la marile ansambluri monumentale… La fel ca în cazul textelor literare, produsele ordinare, de serie se pot dovedi mai interesante decât creaţiile artistice ieşite din comun.

Se pune, de asemenea, problema metodei. Interpretare „Liberă” sau *semiologie a imaginii*? Aceasta din urmă îşi propune să decodeze mesajele într-o manieră sistematică şi riguroasă (ceea ce este de asemenea valabil pentru textele literare).

Anumite reprezentări-tip invită în mod special la un demers de acest fel. O scenă atât de des reprezentată cum este *crucificarea* oferă o structură fixă şi schimbătoare în acelaşi timp, care poate fi descompusă şi analizată în funcţie de elementele sale şi de dinamica lor. Cercetări de acest tip au fost consacrate catapetesmelor sau monumentelor funerare, sau, în registrul laic, reprezentărilor Mariannei, simbolul Republicii.27

Pe de altă parte – şi pentru acest punct anticipăm anumite consideraţii din capitolele următoare despre imaginarul ştiinţific în general şi imaginarul istoric în particular –, nu trebuie absolutizată metoda, nicio metodă. Ar fi iluzoriu să credem că o „metodă bună” duce automat la un „rezultat bun”. Istoricul se află singur în faţa surselor sale. El contează, el stabileşte regulile jocului. Concluzia anchetei depinde mai puţin de metoda invocată decât de abilitatea sa, de orizontul său cultural, de ideologia sa. Aceeaşi metodă poate duce la mai multe soluţii, inclusiv la concluzii contradictorii.

O altă iluzie priveşte presupusul realism al anumitor categorii de imagini. Nu există imagine realistă, după cum nu există, în general, o artă realistă sau o literatură

realistă (chiar dacă ne-am obişnuit să utilizăm acest concept). Există doar imagini şi texte literare care par să fie realiste, ceea ce este cu totul altceva. Grila imaginarului se interpune între lumea concretă şi lumea până la urmă fictivă a imaginii sau a discursului.28

Şi atunci, oare, „realitatea" ar fi întotdeauna acoperită de imaginar? Imaginile martor n-ar fi decât aparenţe înşelătoare? Cum

să interpretezi în acest caz *filmul documentari* Iată o problemă de actualitate şi, în plus, de o incontestabilă semnificaţie teoretică: raportul dintre cinema şi imaginar.29 Arta cinematografică este destinată să încarneze fantasmele şi să le împrumute aparenţa vieţii reale; nimeni nu neagă această funcţie a celei mai mari uzine de vise a lumii contemporane. Dar aceeaşi artă este concepută, în acelaşi timp, şi în scopul *copierii* realităţii, înregistrării imaginilor şi evenimentelor istoriei. Prima sa misiune califică cinematograful ca pe una dintre sursele privilegiate ale imaginarului secolului al XX-lea, cea de-a doua, dimpotrivă, face din el un martor incoruptibil al adevărului. La o extremă, dinozaurii, extratereştrii şi vampirii, la cealaltă, oamenii reali şi viaţa lor autentică (cu evidentele nuanţe intermediare).

De la naştere, cinematograful documentar a fost considerat instrumentul ideal susceptibil să „capteze" istoria. Unul dintre primii săi teoreticieni, Bolesław Matuszewski, vorbea deja, în

1898, despre *o nouă sursă a istoriei*, şi nu de una oarecare, ci de un „martor ocular veridic şi infailibil".30 Ce ar fi mai veridic într-adevăr, şi mai infailibil decât un fapt *real filmat*! A fost nevoie de ceva timp pentru a se observa că documentul cinematografic sau televizat este şi el supus regulilor generale ale imaginarului, în acest caz anume un imaginar foarte ideologizat şi politizat.

Cu o circumstanţă agravantă: aceea că prezintă un înalt grad de credibilitate, ca reflectare irefutabilă a

„realităţii”. Dispunând de această preţioasă calitate, documentarul a devenit cel mai bun aliat al ideologiilor, şi mai ales al propagandei totalitare, nazistă sau comunistă. Ce este oare mai perfid decât să ilustrezi miturile cu un material incontestabil adevărat? Aceeaşi regulă acţionează de altfel – într-o manieră mai puţin brutală şi mai difuză – în sistemele democratice. Marea performanţă în materie a fost transmiterea în direct a Revoluţiei române din decembrie

1989: întreaga planetă a fost păcălită prin manipulare, căci ceea ce se vedea era, evident, adevărat. Filmul documentar reliefează în forţă regulile şi posibilităţile imaginarului, pentru că per

mite construirea, chiar cu elemente adevărate, a unei realităţi diferite. El constituie – ca şi filmul de ficţiune, bineînţeles – una dintre sursele cele mai preţioase de care dispune istoricul pentru a înţelege miturile cele mai active ale epocii noastre.

Orice structură plastică este purtătoare de mesaje. Place des

Vosges din Paris, amenajată pe la 1610, îi vesteşte deja – prin ordinea sa fără cusur – pe Descartes şi Newton. Nimic nu este mai cartezian decât o grădină franţuzească din secolul al

XVII-lea. Concurenţa între grădina „franţuzească” şi grădina englezească, între o natură geometrizată, aproape abstractă, şi un peisaj care se vrea reflectarea naturii, rezumă cele două mari axe ale filosofiei şi imaginarului Epocii Luminilor. Chiar înainte de Revoluţia din 1789 se porneşte peste tot în Franţa o bătălie pentru domesticirea naturii şi reinventarea peisajului.31 Semne premergătoare marii voinţe transformatoare încorporate în epopeea revoluţionară.

Peisajul, arhitectura, urbanismul reprezintă surse istorice nu în mai mică măsură decât documentele din arhive. A descifra mesajele înscrise în piatra unei catedrale

se poate dovedi mai fructuos pentru imaginarul medieval decât indiferent care alt demers. Un raport subtil, dar cât se poate de real, leagă arhitectura de ideologii, de imaginarul social şi politic, de o anumită viziune a lumii. Nazismul şi comunismul au alimentat o întreagă dezbatere asupra arhitecturii totalitare; o problemă similară se pune în toate cazurile, fie că este vorba de arhitectura greacă, de oraşul medieval, de baroc...32 Nimic nu este mai stimulant, într-adevăr, pentru studiul imaginarului decât o simplă plimbare pe străzi. Sursele „de piatră" pot oferi ele însele o perspectivă asupra istoriei în care nimic esenţial n-ar fi pierdut, chiar în absenţa completă a altor documente. Statuarul completează informaţia printr-o tuşă mai concretă: personajele şi simbolurile figurate, maniera în care sunt reprezentate, absenţele, de asemenea, constituie o remarcabilă introducere în mitologia politică, istorică şi culturală. *, v...).<f

Se poate evident trata imaginarul pornind exclusiv de la imagini, chiar de la o singură categorie de imagini. Cinematograful sau benzile desenate33 ar fi de-ajuns pentru a schiţa tabloul ideologic şi mental al acestui sfârşit al secolului al XX-lea.

Imaginea mai are şi meritul de a dezvălui ceea ce societatea ascunde sau acel lucru de care nu este încă complet conştientă.

Ea face mai sensibile anumite simptome care pot servi la formularea unui diagnostic social. Ce este aparent mai stabil decât societatea europeană din 1900? Dar în acest climat mai curând optimist de Belle Époque, mulţi ani înainte de Marele război".

şi de seria de revoluţii care vor bulversa secolul, arta începe să se descompună, să se autodistrugă, pentru a se reface pe alte baze. Fauvism, cubism, expresionism, futurism, artă abstractă se succed într-un ritm vertiginos (de-a lungul unei decade, din

1905 până în 1914). Niciodată istoria artei n-a suferit

o ruptură atât de radicală, o asemenea voinţă de a pune totul sub semnul întrebării, o diversitate aşa de derutantă, o astfel de dinamică a schimbării. Cine s-ar fi gândit pe atunci că acest sfârşitsim

bolic al lumii imaginat de artişti se va materializa într-un sfârşit al lumii mult mai concret? Revoluţionară înaintea revoluţiilor, mişcarea artistică nu făcea decât să prefigureze seismele istorice care aveau să vină.34

Paradoxal, revoluţiile sunt cele care produc forme de artă.

foarte conformiste! Revoluţia franceză s-a exteriorizat printr-un curent artistic de un clasicism frapant. În marile sale pânze istorice şi simbolice, David alinia vremurile sale la Antichitatea romană. La fel, Revoluţia rusă, după câţiva ani de efervescenţă, a sfârşit prin a impune – în artă, ca şi în literatură – un „realism".

(numit „realism socialist") de o platitudine perfectă, adoptat ulterior de toate celelalte regimuri comuniste. Fascismul şi nazismul au aspirat, de asemenea, să schimbe lumea, dar realizările lor artistice au fost nu mai puţin conformiste decât cele ale rivalilor lor bolşevici. Căutarea unui anume clasicism este frapantă în toate producţiile lor, inclusiv în arhitectura totalitară, formele <.

revoluţionare rămânând apanajul Occidentului burghez! 35

$ Factura net antirevoluţionară a artei revoluţionare merită un moment de reflecţie. Este un paradox care dovedeşte încă o dată interesul imaginarului pentru înţelegerea istoriei în general. Privit sub acest unghi, fenomenul revoluţionar apare mai curând ca o reîntoarcere la izvoare (spre o epocă necoruptă încă) decât ca un salt spre viitor. Refuzul istoriei, refuzul modernităţii – niciodată proclamate, ci dimpotrivă! – sunt dezvăluite prin intermediul artei. Modelelor istorice invocate (Roma republicană şi Sparta la francezii anilor 1789 şi 1793) li se adaugă latura utopică a proiectului revoluţionar. *Utopie*

înseamnă o *structură fixă*, impusă o dată pentru totdeauna, rigiditatea sa contrastând net cu fluiditatea reală a fazelor revoluţionare. Proiectul ideal, conservator prin excelenţă, se exprimă printr-un limbaj de o mare claritate: figurativ, anecdotic, simbolic. De îndată ce se operează răsturnarea, nu mai este cazul să se destructureze lumea, ci să i se împrumute, dimpotrivă, structuri ferme, simple şi eficace.

Sursele (III): istoria orală

Un al treilea grup important de mărturii este format de tradiţia orală. Mituri, legende, amintiri istorice, credinţe, superstiţii, transmise de-a lungul secolelor, ajung din urmă un întreg „folclor" contemporan, în care proliferează fantasmele şi zvonurile.

Acest folclor are, între altele, meritul de a dovedi că domeniul imaginarului nu este mai restrâns în societăţile tehnologice decât în societăţile tradiţionale.

Ca şi imaginile, informaţia orală, considerată mult timp indispensabilă – istoria începe cu „ancheta" pe care Herodot a extras-o în primul rând din memoria contemporanilor săi –, a cunoscut un reflux pe măsură ce se accentua influenţa scrisului.

Istoriografia critică de la sfârşitul secolului al XIX-lea a sfârşit prin a o discredita complet. Ea rămânea rezervată societăţilor fără scriere (deci fără istorie), studiate de etnologi. Dimpotrivă, exigenţele actuale ale istoriei globale, asociate noilor calităţi ale comunicaţiei orale (de la discursul televizat la foarte banală.

dar indispensabila, conversaţie telefonică), au reabilitat această sursă tradiţională.

Istoria orală plecată din Statele Unite şi în mare expansiune în ultimele decenii, se ocupă de un trecut apropiat, reconstituit mulţumită amintirilor martorilor. Pe de altă parte, o *tradiţie orală*, venind de departe, întinsă de-a lungul mai multor secole, este utilizată pentru a descifra istoria popoarelor (cum ar fi cele din Africa neagră) considerate mai înainte „fără istorie", fiind lipsite

de înregistrări scrise. În ambele cazuri, majoritatea istoricilor caută căi de acces spre o istorie „adevărată”.

Dificultatea – cu atât mai mare când este vorba de un „lanţ”.

de informaţii întins pe mai multe generaţii-provine din faptul că istoria „adevărată” este mai mult sau mai puţin, dar inevitabil, bruiată de imaginar; ea poate fi chiar complet înlăturată în favoarea unui imaginar covârşitor. Constatare ce nu afectează deloc utilitatea metodei, dar care trebuie să atragă atenţia asupra unei interpretări prea pozitive a acestei categorii de documente.

Este necesară o analiză subtilă pentru a identifica originea şi funcţionalitatea elementelor constituente ale unei tradiţii.

Astfel, nu ne-am putea îndoi de valoarea poemelor homerice ca surse ale istoriei. Dar surse în raport cu ce? Ar fi iluzoriu să căutăm un „adevăr istoric” (cu excepţia câtorva amintiri vagi) în descrierea legendarului „război troian” (care, de fapt, pentru a-l parafraza pe Giraudoux, n-a avut niciodată loc). Ca surse, aceste poeme aparţin epocii în care au fost compuse, adică mai multe secole după evenimentele pe care ar trebui să le reconstituie; ele „ar reflecta” fie lumea greacă a secolului al VIII-lea, fie, după interpretarea lui Moses I. Finley, cea a secolelor al X-lea şi al IX-lea.36 Dar chiar pentru aceste epoci „imaginarul este cel care, mai curând decât istoria concretă, poate obţine cel mai mare beneficiu; istoria „reală” este oricum filtrată şi transfigurată de imaginar. Tot ceea ce se poate afla despre societate, despre economie, despre moravuri trebuie decantat dintr-un conglomerat de elemente reale şi fictive, de istorie şi

contemporaneitate, de arhetipuri şi inovaţii-Acest ansamblu nu reprezintă *lumea*, ci o *imagine a lumii*.

«Pentru a pătrunde în inima imaginarului este indispensabilă examinarea miturilor. Prin intermediul acestora se exprimă esenţialul unei istorii, unei civilizaţii, unui sistem de gândire. Dificultatea stă în ambiguitatea

mitologiei, domeniu prezentând, cel puţin în culturiletradition ale, structuri deschise, fluide, încărcate de o multitudine de semnificaţii. Ceea ce explică gama inepuizabilă a interpretărilor.37 Cine vrea să pună întrebări simple pentru a obţine răspunsuri univoce ar face mai bine să evite terenul mitologic!

Asupra acestui punct, referinţa aproape obligatorie rămâne studiul lui Georges Dumezil pe tema „ideologiei tripartite a indo-europenilor"; acesta a resuscitat, pornind din zorii civilizaţiei, o structură extrem de rezistentă a imaginarului, fondată pe prezenţa distinctă şi complementară a trei funcţii: Suveranitate, Forţă războinică şi Fecunditate. Aceste principii au fost dezvoltate şi reinterpretate de diverşi membri ai grupului indo-european. Indienii le-au plasat într-o perspectivă cosmică, în timp ce romanii au „istorizat" datele mitice. Iată cheia enigmei timpurilor legendare ale Romei, proiectate prin povestirea lui Titus Livius în conştiinţa universală. Acolo unde s-a crezut într-o simplă deformare a istoriei autenticenu există decât avataruri ale unei structuri mitice originare (care a putut îngloba, neîndoielnic, anumite elemente reale).38

** Teză seducătoare, dar, ca orice interpretare istorică, acceptată de unii şi respinsă de alţii. Unii istorici s-au pronunţat şi se pronunţă în continuare în favoarea istoricităţii esenţiale a tradiţiei

(confirmată, în opinia lor, de cele mai recente descoperiri arheologice). Romulus ar fi un personaj oarecum „real", şi o cotitură decisivă în evoluţia oraşului, dacă nu chiar fondarea propriu-zisă, s-ar fi produs pe la mijlocul secolului al VIII-lea î.Hr.39

Chiar în acest caz, imaginarul rămâne întreg. Nu faptele, reale

! sau fictive, contează, ci sensul care le este atribuit. Şi acest sens, simbolic şi transcendent, le înscrie într-o schemă mitică.

Imaginea, *tradiţia orală* şi *textul literar* se impun ca cele

trei axe privilegiate ale cercetării. Dar, fiind vorba de o istorie)

cu vocaţie globală, orice sursă poate deveni interesantă. *Mitologia politică* cere, evident, o analiză a *discursului politic*. *Imaginarul ştiinţific* presupune o nouă lectură a *lucrărilor ştiinţifice* şi de *vulgarizare* şi chiar cercetări asupra biografiei savanţilor în scopul definirii raporturilor dintre operă şi formaţia intelectuală, legăturile ideologice, convingerile religioase şi politice…

Chiar şi *istoriografia*, dacă nu le e cu supărare istoricilor – foarte sensibili la ademenirile imaginarului, în ciuda pretenţiilor lor de obiectivitate –, prezintă toate argumentele unei *mitologii istoriografice* sau, în planul mai amplu al conştiinţei sociale, ale unui *imaginar istoric* care deţine un loc foarte important în viaţa oricărei comunităţi, naţiune sau stat.

Dar, mai ales, este indispensabilă interogarea combinată a!

mai multor surse aparţinând tuturor categoriilor capabile să ajute derularea anchetei. Nu există propriu-zis un imaginar pur /

artistic, literar, mitologic, religios, ştiinţific, politic sau istoric, ci impulsuri ale imaginarului colectiv care trebuie căutate în /

toate compartimentele vieţii şi gândirii.

Note

1. Roland Barthes, *Mythologies*, Seuil, Paris, 1957, pp. 255 – 257

(„Limbajul revoluţionar propriu-zis nu poate fi un limbaj mitic”;

„Burghezia se ascunde ca burghezie şi prin chiar acest fapt produce mitul; revoluţia se afişează ca revoluţie şi prin chiar acest fapt aboleşte mitul”).

2. Evelyne Pătlăgean, „L’histoire de l’imaginaire”, în *La Nouvelle*

Histoire, sub direcţia lui Jacques Le Goff, Roger

Chartier şi Jacques

Revel, Editions Retz, Paris, 1978, pp. 249 – 269.

3. *Dictionnaire des sciences historiques*, publicat sub direcţia lui

André Burguiere, PUF, Paris, 1986. Aici se află un articol lung despre *Mentalităţi* (*Mentalites*, pp. 450 – 456), semnat de Jacques Revel, şi un alt articol, de Roger Chartier, referitor la *Imagini* (*Images*, pp. 345 – 347) … dar nu se face trecerea de la imagini la imaginar!

4. Activităţile acestor centre sunt detaliate într-un *Bulletin de liaison des Centres de Recherches sur l'Imaginaire*, editat începând din

1993 de Asociaţia pentru cercetarea imaginii de la Universitatea din

Dijon (responsabil Jean-Jacques Wunenburger).

5. Evelyne Pătlăgean, op. cit., p. 249.

6. Jacques Le Goff, *L'Imaginaire medieval*, Gallimard, Paris.

1985, pp. I-II.

7. Jean-Jacques Wunenburger, *L Imagination*, PUF, „Que sais-je?"

Paris, 1991, p. 3.

8. Gilbert Durand, op. cit., pp. 421 şi 424.

9. Vezi, în legătură cu acest subiect, una dintre ultimele lucrări ale lui Gilbert Durand: *L'Imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image*, Hatier, Paris, 1994. De data aceasta, efortul de adaptare a structurilor arhetipale contextului istoric este de netăgăduit, dar tipul de discurs rămâne prea rigid pentru ca un „adevărat" istoric să se recunoască!

10. Jacques Le Goff, op. cit., p. VI.

11. Alain Corbin, op. cit., p. 321.

12. Pentru gama soluţiilor apocaliptice, am urmărit îndeaproape argumentaţia din propria noastră lucrare: *Sfârşitul lumii. O istorie fără sfârşit*.

13. Pentru abordarea pe care o propunem asupra fenomenului totalitar, vezi mai ales Karl Popper, *La Société*

ouverte et ses ennemis (*Societatea deschisă şi duşmanii săi*), Seuil, Paris, 1979, şi consideraţiile noastre dezvoltate *în Mitologia ştiinţifică a comunismului*.

14. Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru a leurs mythes*? Seuil, Paris.

1983, p. 70.

15. Pentru schemele imaginare ale lumii şi impactul lor în epoca

Marilor descoperiri, vezi W.G.L. Randles. *De la Terre plate au globe terrestre*, Cahiers des Annales, 38, Paris, 1980.

16. O bună sinteză asupra acestui subiect la Jean-Jacques Wunenburger, *Le Sacre*, PUF, „Que sais-je?", Paris, 1981.

17. Această ultimă problemă, magistral tratată de Marc Bloch, într-o carte clasică, *Les Rois taumaturges*, A. Colin, Paris, 1924.

18. O interpretare originală şi stimulantă a dublului la Claude

Lecouteux, *Fees, sorcières et loup-garous au Moyen Âge. Histoire du double*, Imago, Paris, 1992…"

STRUCTURI ŞI METODE

55

19. Vezi în legătură cu aceasta Mircea Eliade. *Mephistopheles et l'Androgyne*, Gallimard, Paris, 1962.

20. Paul Veyne, op. cit., pp. 28 – 38 şi nota 33, pp. 144 – 145.

21. O interpretare a mitologiilor contemporane este încercată de

Bertrand Meheust: „Les Occidentaux du XXe siècle ont-ils cru a leurs mythes?", în *Communications*, 52, 1990 (volum sub direcţia lui

Véronique Campion-Vincent şi Jean-Bruno Renard), pp. 337 – 356.

Meheust merge mai departe decât Paul Veyne, insistând mai ales asupra „trăirilor mitice", adică asupra unui imaginar asumat pe deplin.

22. Marcel Detienne, *L'Invention de la myihologie*,

Gallimard.

Paris, 1981, pp. 4819. Despre mit în general vezi şi Mircea Eliade.

Aspects du mythe, Gallimard, Paris, 1963.

23. Marcel Detienne, „Mythologies”, în *Dictionnaire des sciences historiques*, ed. André Burguiere, p. 486.

24. Charles Langlois şi Charles Seignobos, *Introduction aux études historiques*, Hachette, Paris, 1898, p. 1.

25. Pentru acest subiect vezi lucrarea lui Robert Mandrou, *De la culture populaire aux XVHE et XVIIIe siècles*. *La Bibliothèque bleue de Troyes*, Stock, Paris, 1964, şi, de asemenea, Genevieve Bolleme.

La Bibliothèque bleue. *La littérature populaire en France du XVe au XIXe siècle*, Julliard, Paris, 1971. Se mai poate consulta şi un *Catalogue descriptifde la Bibliothèque bleue de Troyes*, redactat de Alfred

Morin, Droz, Geneva, 1974.

26. François Lissarrague şi Alain Schnapp, „Imagerie des Grecs ou Grece des imagiers?”, în *Le Temps de la reflexion*, II, Gallimard.

1981, pp. 282 – 284.

27. Pentru metodologia imaginii şi abordarea semiologică în particular, trimitem la culegerile *Iconographie et histoire des mentalites* şi *Les Historiens et les sources iconographiques*, CNRS, Paris.

1979 şi 1981. Pentru subiectul specific pe care l-am evocat, articolul lui G. Mounin, „Les representations de la crucifixion”, în prima dintre aceste culegeri, pp. 33 – 37.

28. Pentru deformaţiile inerente imaginii, vezi consideraţiile lui

Umberto Eco, *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano.

1975 (mai ales capitolul „Critica deU Iconismo”, pp. 256 – 284).

29. Marc Ferro, *Cinema et histoire*, Denoël, Paris, 1977.

30. Karsten Fledelius, „Film and History – An

Introduction to the Theme", *InRapports duXVIE Congres internaţional des Sciences historiques*, vol. I, Stuttgart, 1985, secţia „Film şi Istorie", p. 180.

56 PENTRU O ISTORIE A IMAGINARULUI

31. Pentru raportul peisaj-imaginar-istorie, se poate consulta culegerea *Composer le paysage*. *Constructions et crises de l'espace*

(*1789 – 1992*), sub direcţia lui Odile Marcel, Editions Champ Vallon.

Seyssel, 1989.

32. Pentru conexiunile arhitectură / urbanism-ideologii-mentalităţi, trei cărţi esenţiale: Lewis Mumford, *The City în History*, 1961, traducere franceză La *Câte a travers l'histoire*, Seuil, Paris, 1964; Karl

Gruber, *Die Gestalt der deutschen Stadt*, Caliwey, München, 1952, traducere franceză de Jacques Dewitte, *Forme et caractere de la viile allemande*, Editions des Archives d'Architecture Moderne, Bruxelles.

1985; Wolfgang Braunfels, *Abendländische Stadtbaukunst*. *Herrschaftsform und Baugestalt*, Verlag Dumont, Köln, 1976. Pericolul metodologic ar fi să se racordeze *prea direct* forma arhitecturală la un anumit conţinut ideologic şi politic. Nu trebuie să se caute „o corelare absolută şi garantată între formă şi conţinut, arhitectură şi regim politic" (Jacques Dewitte, „Architecture monumentale et regime democratique", *ales Temps modernes*, 557, decembrie 1992, p. 136). Este vorba mai curând despre interdependenţe în cadrul climatului mental şi imaginarului social al unei epoci.

33. În ceea ce priveşte benzile desenate în general şi interesul lor pentru imaginar în particular, trimitem la lucrările lui Jean-Bruno

Renard, *La Bande dessinee*, Seghers, Paris, 1978 (a doua ediţie, 1985)

şi *Bandes dessinees et croyances du siècle*, PUF, Paris, 1986.

34. Această apropiere între „sfârşitul lumii" şi curentele artistice revoluţionare este sugerată de Mircea

Eliade în *Aspects du mythe*, pp. 92 – 94.

35. Lionel Richard reuneşte esenţialul dosarului cultural nazist în

Le Nazisme et la culture, Editions Complexe, Bruxelles, 1988. Pentru arta sovietică este disponibil un album excepţional: *Russie – URSS. 1914 – 1991. Changements de regards*, sub direcţia lui Wladimir Berelowitch şi Laurent Gervereau, Paris, 1991.

36. Pentru poemele homerice şi legătura lor cu istoria, vezi mai ales Moses I. Finley, *Le Monde d'Ulysse*, Maspero, Paris, 1969 (ediţia originală: *The World of Odysseus*, New York, 1954) şi, de acelaşi autor, *On aperdu la guerre de Troie*, Les Belles Lettres, Paris, 1993, pp. 31 – 44; Marcel Detienne, în *unvention de la mythologie*, pp. 53 – 61, prezintă un rezumat al problemei.

37. Cu privire la această bogăţie derutantă a naraţiunilor mitologice, trimitem tot la consideraţiile lui Marcel Detienne, op. cit., pp. 236 – 239.

38. Georges Dumezil, *L'Ideologie tripartie des Indo-Européens*. Latomus, Bruxelles, 1958; *Mythe et Epopee*, vol. I-III, Gallimard. Paris, 1981 – 1986; Jacques Poucet, *Les Origines de Rome. Tradition et Histoire*, Publications des Facultes universitaires Saint-Louis. Bruxelles, 1985.

39. Alexandre Grandazzi, *La Fondation de Rome. Reflexion sur l'histoire*, Les Belles Lettres, Paris, 1991.

CAPITOLUL AL II-LEA
DOUĂ REGIMURI ALE IMAGINARULUI?

Occidentul şi ceilalţi

Cea mai mare cotitură a istoriei universale (după geneza civilizaţiilor) a fost separarea Occidentului de restul lumii... şi de propriul său trecut, fenomen complex,

pregătit de o lungă evoluţie, dar a cărei mizã esenţială s-a jucat în cursul secolului al

XVIII-lea, perioadă în care începe creşterea accelerată şi în care Ştiinţa şi Raţiunea s-au instalat într-o poziţie de comandă.

Sunt zorii lumii noastre tehnologice, creaţie exclusivă – în bine şi în rău – a civilizaţiei occidentale.

Această ruptură s-a manifestat şi printr-o restructurare masivă a imaginarului. Între structurile şi forţele materiale ale

„Lumii vechi" şi ale „lumii noi" există, evident, o prăpastie.

Problema este de a şti dacă imaginarul a cunoscut, la rândul său, o metamorfoză de aceeaşi amploare. Sau, altfel spus, dacă se pot identifica două regimuri distincte ale imaginarului: un regim caracterizând societăţile tradiţionale şi un regim adaptat lumii contemporane, dominat în plan material de tehnologie şi în plan mental de Raţiune şi Ştiinţă.

Miza acestei dezbateri pentru istoria imaginarului este evidentă. Dacă există o schimbare de direcţie, toată teoria arhetipurilor riscă să se facă ţăndări! Nimic nu este mai esenţial pentru cunoaşterea omului decât a şti dacă spiritul uman trece sau nu prin faze succesive de-a lungul secolelor şi al culturilor.

Prima reacţie a Occidentului, a „noului Occident", a fost, evident, să taie punţile. Filosofii Epocii Luminilor au condamnat fără drept de apel, în numele Raţiunii, vechile credinţe şi superstiţii. Conştiinţa unei superiorităţi incontestabile

s-a tradus printr-o atitudine din ce în ce mai arogantă faţă de *ceilalţi*. La începutul secolului al XX-lea, problema părea rezolvată. Exista, pe de o parte, o mentalitate prelogică, o *conştiinţă mitică* a societăţilor primitive, şi, pe de altă parte, o mentalitate logică, o *conştiinţă pozitivă* a societăţilor civilizate.

La sfârşitul lucrării sale monumentale, *Creanga de*

aur.

J. G. Frazer îşi desconsidera într-un fel propriul studiu, privindu-l ca pe o „istorie dezolantă a prostiei şi a erorii umane”.1

Pentru Frazer, evoluţia gândirii cunoscuse trei stadii succesive:

magic, religios şi, în cele din urmă, ştiinţific. Acelaşi tip de evoluţionism a fost susţinut şi de Lucien Lévy-Bruhl (1857 – 1939), a cărui lucrare consacrată *mentalităţii primitive* (*La Mentalité primitive*, 1922), a exercitat o puternică influenţă asupra dezbaterii noastre. În *Religia lui Rabelais* (1942), Lucien Febvre

(1878 – 1956) a aplicat concluziile lui Lévy-Bruhl epocii Renaşterii, identificând un fond bogat de trăsături primitive la contemporanii lui Michelangelo. Cele două vârste ale umanităţii semănau oarecum vârstelor omului. Primitivul era un copil, omul raţional un adult. Comportamentul celui dintâi depindea de imaginar, în timp ce al doilea acţiona raţional. În *Preliminarii la mitologie* (1943), Alain (1868 – 1951) definea miturile ca fiind caracteristice mentalităţii infantile.2 Noi ceilalţi, adulţii, suntem vindecaţi de mitologie!

Această viziune triumfală n-avea nicio şansă să reziste. Faptele o contraziceau într-o manieră flagrantă. Febvre avea, bineînţeles, dreptate când găsea comportamente arhaice în plină

Renaştere; le-ar fi putut găsi la fel de bine şi în secolul al XX-lea.

Zidul ridicat între cele două regimuri ale imaginarului a devenit din ce în ce mai „permeabil”. „Părintele” teoriei, Lévy-Bruhl, a sfârşit prin a recunoaşte şi el persistenţa gândirii mitice chiar în mijlocul erei raţionalismului. *Coexistenţa* înlocuia astfel *succesiunea*. Această relaxare este perceptibilă în cartea lui Georges

Gusdorf, *Mit şi metafizică*, apărută în 1953. Diferenţa rămânea în continuare puternic marcată între mit şi raţiune, între con

ştiinţa mitică tradiţională şi raţiunea triumfătoare a Occidentului modern. I se acorda, totuşi, celei dintâi dreptul de a-şi continua cariera ca partener de drum mai mult sau mai puţin stânjenitor al Raţiunii. Deci, în epoca noastră ar exista (citându-l pe Georges Gusdorf) „o mitologie secundă", mai secretă.

„Ca un fundal al gândirii personale" *, pe care Raţiunea trebuia s-o controleze cu stricteţe.3 Cu acest preţ, existenţa celor două regimuri distincte ale imaginarului era salvată.

Pentru Karl Popper, dublul registru se manifestă prin opoziţia dintre „societatea închisă", de tip tribal, dominată de mit, şi „societatea deschisă", caracterizată de gândirea raţională şi de libera dezbatere intelectuală (*Societatea deschisă şi duşmanii săi*).

Mai puţin nuanţat, Ioan P. Culianu identifică, totuşi, un hiatus cronologic între cele două registre, considerând că ştiinţa şi tehnica modernă au fost construite pe refuzul imaginarului, atitudine imprimată de rigoarea doctrinală a Reformei şi a Contrareformei (*Eros şi magie în Renaştere*, 1984). După el, ar exista o linie netă de demarcaţie separând imaginarul magic tradiţional, înfloritor în epoca Renaşterii, de lumea „demitizată", fabricată în secolele următoare.

În ciuda acestor rezistenţe, antropologii au continuat să multiplice punţile dintre cele două teritorii ale imaginarului. Astfel.

Claude Lévi-Strauss a încercat, în *Gândirea sălbatică*, o paralelă interesantă între *gândirea magică* şi *gândirea ştiinţifică*, atribuindu-le, dincolo de anumite particularităţi, aceeaşi viziune globalizantă a universului.

În sfârşit, conceptul unei segregări, cronologice sau culturale, a imaginarului a fost categoric contestat de Gilbert Durand, apărător al universalităţii arhetipurilor în spaţiu, ca şi în timp.

La rândul lui, şi el remarca două regimuri ale imaginarului, dar care n-aveau nimic specific istoric; niciun hiatus, nicio depăşire, ci o confruntare permanentă şi o

alternanţă între două

— G. Gusdorf, *Mit şi metafizică*. Tr. de M. Ţenchea, Ed. Amarcord, Timişoara, 1996, p. 247 (w…). –…

DOUĂ REGIMURI ALE IMAGINARULUI?

61

tendinţe contradictorii, ilustrate, de exemplu, de dialectica clasic-romantic, raţional-empiric etc. Oricând, două mecanisme se opun, „unul opresiv, celălalt schiţând o revoltă”. În ceea ce priveşte raţiunea şi inteligenţa, ele nu se opun în vreun fel imaginarului, nefiind „decât puncte de vedere mai abstracte […] ale marelui curent al gândirii fantastice ce vehiculează arhetipurile”.4* Imaginarul este cel care conduce jocul, şi fără nicio pauză.

Disputa se învârte în jurul Raţiunii. Este ea un adversar (fie implacabil, fie mai mult sau mai puţin conciliant) al imaginarului său, dimpotrivă, şi în mod ciudat, o simplă transfigurare derutantă a acestuia? Mai există şi o neînţelegere cu privire la funcţionarea arhetipurilor. Se poate insista asupra esenţei lor ireductibile, se poate, de asemenea, deplasa accentul pe materializările lor diferite. Contradicţie aparentă care permite să se întrevadă o diferenţă de perspectivă între optica antropologului şi cea a istoricului. Un singur lucru este sigur: în ciuda iluziilor raţionaliste şi scientiste, fondul mitologic al epocii noastre nu este mai puţin dotat decât cel al primitivilor. Diferenţa constă mai ales în vocabular. De obicei, credinţele *celorlalţi* sunt numite mituri. *Credinţele noastre* sunt însă adevăruri. Raţiunea a erodat vechiul fond mitologic. Ea a construit, totuşi, propria sa mitologie, o altă mitologie, dar tot reductibilă la arhetipuri. Este la fel de legitimă remarcarea specificităţii acestor noi reprezentări ca şi constatarea ancorării lor într-un strat ancestral.

O răitologie mecanică

Noua imagine a Universului, modelată în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, în epoca raţionalismului triumfător, ne va ajuta să înţelegem mai bine mecanismele Raţiunii şi raporturile sale ambigue cu structurile imaginarului. Acest

proiect interesează, evident, o elită intelectuală care, în ciuda prestigiului ei şi a influenţei ideilor vehiculate, n-a fost niciodată în măsură să

— G. Durand, op. cit., p. 332 (*n.t.*).

anihileze formele tradiţionale ale imaginarului. Aşadar, când se vorbeşte de un secol raţionalist, trebuie să se ştie că este în cauză doar partea cea mai elevată, partea vizibilă a „aisbergului" imaginarului, care în totalitatea lui se dovedeşte a fi mult mai complex (în secolul al XVIII-lea ca şi azi).

Noul sistem filosofic şi ştiinţific se prezenta ca o inversare completă a imaginarului tradiţional. Forţele materiale înlocuiau forţele spiritului. Legile Universului luau locul lui Dumnezeu.

Omul a fost şi el redus la un soi de maşină sau la o rotiţă a marii maşinării universale. Misterul, supranaturalul, sacrul au fost evacuate din natură. Totul trebuia să se explice prin fizică sau mecanică, mişcarea corpurilor celeste, ca şi comportamentul omenesc. D'Holbach rezuma această idee printr-o frază memorabilă în lucrarea sa *Sistemul naturii* (1770): „Natura acţionează după legi simple, uniforme, neschimbătoare... Toate greşelile oamenilor sunt greşeli faţă de fizică". 5*

O adevărată revoluţie în gândire. Istoricul are tot dreptul (iară a ignora însă precedentele antice şi moderne ale materialismului şi raţionalismului Luminilor) să constate o ruptură între imaginea mitică a lumii şi imaginea raţionalistă şi ştiinţifică.

Şi teologul de asemenea; nu i se putea pretinde să facă concesii unei filosofii care-şi propunea să-l înlocuiască pe Dumnezeu cu fizica.

Dar iată, acesta este cuvântul, şi revine istoriei imaginarului misiunea de a reuni ceea ce totul pare să separe. *A-l înlocui pe*

Dumnezeu prin fizică: propoziţia exprimă o răsturnare ideologică, dar ea exprimă şi o anumită

continuitate a vechilor structuri şi a funcţiei acestora. Funcţia lui Dumnezeu, aceea de a asigura funcţionarea fără greşeală a maşinii universale, nu este abolită, nu există decât o schimbare a factorului responsabil. Omul nu mai păcătuieşte în faţa lui Dumnezeu, ei.

— D'Holbach, *Sistemul naturii*. Tr. de D. Bădărău, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1957, p. 50 (n.t.).

pentru a relua cuvintele lui d'Holbach, în faţa fizicii. El nu mai riscă să fie pedepsit de divinitate, ci de legile ştiinţifice, care s-ar întoarce împotriva sa.

Acest proiect global a fost definit de Ernst Mach (1838 – 1916)

prin expresia foarte sugestivă de „mitologie mecanică". Scopul lui era „explicarea fizico-mecanică a întregii naturi". O dată stabilite toate legile care acţionau în Univers, evoluţia viitoare devenea, la rândul ei, cognoscibilă. Laplace îşi imagina deja

„Un geniu care ar putea descrie starea universului într-un moment oarecare din viitor".6 Nimic nu se producea la întâmplare; omul putea accede la cunoaşterea absolută.

Aceasta se referea şi la istorie. *Legile istoriei* luau locul destinului, dar rigoarea lor nu ceda cu nimic forţei oarbe a acestuia din urmă. Cele două concepte erau interşanjabile. Voltaire utiliza cuvântul *destin* într-un mod care se voia ştiinţific: „Ar fi curios ca o parte a acestei lumi să fie rânduită şi ca cealaltă să nu fie deloc, ca o parte din ceea ce se întâmplă să fi trebuit să se întâmple şi ca o altă parte din ceea ce se întâmplă să nu fi trebuit să se întâmple. Când ne uităm de aproape, vedem că doctrina contrară celei a destinului este absurdă". 7*

Dacă totul era „rânduit", viitorul omului devenea la fel de transparent ca acela al Universului. Condorcet s-a ocupat de aceasta în *Schiţă a unui tablou istoric al progresului spiritului uman*, scrisă în 1793 şi publicată în 1795. Pentru prima oară, o lucrare istorică evoca nu doar

trecutul, ci şi viitorul speciei umane, situat sub semnul perfecţionării biologice şi spirituale.

Totul va fi perfect (sau aproape) într-o lume înfloritoare.

Acţionând principiul *contrariilor*, ne găsim în faţa unei religii inversate. Sub forme noi, vechile arhetipuri subzistau.

După modelul religiilor, noul sistem îşi propunea să asigure *unitatea* şi *coerenţa* lumii, integrarea omului în Univers, mân

— Voltaire, *Zadig* sau *Destinul* în „Opere alese", vol. III. Tr. de Al. Philippide, ESPLA, Bucureşti, 1958, p. 363 (n.t.).

tuirea sa prin înălţare spirituală şi cunoaştere şi, de asemenea»

descifrarea viitorului, oracolul şi profeţia devenind ştiinţifice, adaptate exigenţelor unei elite sceptice şi raţionaliste.

Sacrul se „reconvertise", dovedind că omul poate transfigura orice în religie. Timpul *religiilor ştiinţifice* se apropia. Revoluţia franceză a inventat *cultul Raţiunii*. Părintele fondator al mecanicii universale, Isaac Newton, a fost „sanctificat" de

Saint-Simon în 1803. În *Scrisorile unui locuitor din Geneva către contemporani*, acesta propovăduia într-adevăr o nouă religie, care era *religia lui Newton*. Dacă cineva i-ar fi putut face concurenţă lui Dumnezeu, acesta era savantul care descoperise formula matematică a armoniei cosmice. *Providenţa* se manifesta prin faimoasa *lege a atracţiei universale*.

Urmărind aceeaşi metodă, vom găsi uşor rădăcinile arhetipale ale tuturor inovaţiilor Epocii Luminilor, care n-au făcut până la urmă decât să *materializeze* şi să *laicizeze* vechile figuri ale imaginarului. În locul Apocalipsului religios au fost luate în consideraţie cataclismele cosmice şi geologice. Vârsta de aur a mitologiei şi Edenul biblic au cunoscut un avatar care a beneficiat de aprecierea

filosofilor şi a opiniei publice: Paradisul secularizat al bunului sălbatic. *Bunul sălbatic* s-a instalat la fel de bine în insulele îndepărtate ale Polineziei, cât şi în primele epoci ale istoriei umane, ilustrând o societate egalitară şi fericită, coruptă, din nefericire, de mersul istoriei. În versiunea secularizată, *păcatul originar* semnifica abandonul stării naturale şi inventarea *proprietăţii*. Este esenţa faimosului *Discurs asupra originii şi bazelor inegalităţii dintre oameni*, publicat de Jean-Jacques Rousseau în 1755. *Paradisul pierdut* beneficia astfel de o reelaborare filosofică.

Milenarismul religios, pe de altă parte, începea să se convertească în ideologie ştiinţifică a „viitorului radios" (ca la Condorcet), sinteză între excelenţa socială şi morală a epocilor primitive şi noile descoperiri ştiinţifice şi tehnologice. Se întrezăresc deja semnele premergătoare ale comunismului modern.

DOUĂ REGIMURI ALE IMAGINARULUI? 65

Să mai menţionăm, de asemenea, pentru pitoresc (un pitoresc foarte sugestiv de fapt) recuperarea de către Epoca

Luminilor a fantasmelor biologice aparţinând vechiului joc al alterităţilor, combătut pe de altă parte cu străşnicie. De la patagonezii uriaşi şi oamenii sălbatici la selenienii şi solarienii imaginaţi de marele William Herschel, cel mai ilustru astronom al secolului, colecţia nu era mai săracă decât galeria tradiţională a popoarelor fabuloase; de data aceasta, ea mai beneficia şi de avizul favorabil al Ştiinţei şi al Raţiunii.8

Vârsta Raţiunii este şi vârsta Utopiei, adevărata sa vârstă de aur. Într-o perioadă de câteva zeci de ani au fost create mai multe fantezii utopice decât în toată istoria precedentă a genului.9 Această apropiere Raţiune-Utopie n-are nimic fortuit, ea este deosebit de semnificativă… şi destul de neliniştitoare.

Raţiunea s-a delectat imaginând societăţi ideale, în care se întâlneau toate ingredientele refuzului istoriei. Ea a reuşit chiar să transfigureze o Chină cât se poate de

adevărată, împrumutându-i structuri şi virtuţi utopice potrivite alcătuirii unui model pentru reformatorii europeni.

Putem deci să conchidem: Raţiunea a purtat o bătălie nemiloasă împotriva vechilor configuraţii ale imaginarului: credinţe religioase, tradiţii folclorice, mituri şi superstiţii. Dar în locul rămas liber s-au înălţat noi construcţii mitice, foarte diferite, însă, în acelaşi timp, foarte apropiate de construcţiile tradiţionale. Raţiunea n-a făcut, până la urmă (nu avea altă alegere), decât să recupereze şi să dispună după propriile sale reguli – geometrice, mecanice, carteziene, materialiste

— Toate fantasmele esenţiale ale omenirii. (O tendinţă similară de „raţionare" şi de „geometrizare" a arhetipurilor s-a manifestat în Grecia antică. Mai limitată şi mai fragilă decât experienţa modernă, aceasta a sfârşit prin a fi acoperită de impulsurile tradiţionale ale imaginarului; în legătură cu aceasta vezi excelenta carte a lui E.R. Dodds. *Grecii şi iraţionalul*.

1951) ...

66

PENTRU O ISTORIE A IMAGINARULUI

Între „adevărat" şi „fals":

cercetarea ştiinţifică şi echivocurile sale

Graţie în primul rând luminilor Ştiinţei, Raţiunea şi-a propus să împrăştie tenebrele. Construcţie metodică şi raţională, Ştiinţa trebuia să reprezinte, pentru mai multe generaţii, chiar antiteza imaginarului: adevărul lumii reale opus rătăcirilor spiritului preştiinţific.

Concepută în această manieră, istoria ştiinţei moderne urma să semene cu o lungă serie de anunţuri de victorie. Ea urma calea regală; ocolurile, paşii greşiţi, impasurile nu erau decât accidente fără nicio importanţă. De fapt, chiar aceste abateri de la normă constituie faţa cea mai evidentă – deşi, adesea, cea mai superficială – a imaginarului ştiinţific. Orice istorie a ştiinţei care face abstracţie de ele păcătuieşte prin simplificare şi actualizare forţate.

Edmund Halley (1656 – 1742) a devenit celebru prin teoria sa legată de periodicitatea cometelor. El a anunţat întoarcerea, în 1758, a faimoasei comete care-i poartă numele. Cometa a revenit într-adevăr, dovedind temeinicia teoriei lui Newton, strălucit aplicată de discipolul său. Dar Halley s-a mai remarcat şi printr-o altă ipoteză, nu mai puţin argumentată ştiinţific:

cea *a Pământului „gol"*. Studiind deplasările polilor magnetici şi alte fenomene ale fizicii Pământului, el a conceput globul ca pe o structură cu mai multe sfere întrepătrunse (ca la păpuşile ruseşti) şi separate prin spaţii goale.10 Spre deosebire de cometă, această teorie n-a fost validată (şi pe bună dreptate). Ea aparţine, totuşi, lui Halley, la fel ca prima. Trecând-o sub tăcere, se falsifică deliberat evoluţia reală a ideilor ştiinţifice.

Cazul maestrului lui Halley, marele Isaac Newton (1642 – 1727)

este şi mai complex. El a făcut mai multe compromisuri cu imaginarul tradiţional, de la Apocalips la alchimie (prin care aspira să pătrundă în structura microcosmului pentru a-şi desăvârşi teoria Universului). Pentru Newton, religia, mecanica şi alchimia participau împreună la înţelegerea lumii". Posteritatea

DOUĂ REGIMURI ALE IMAGINARULUI?

scientistă i-a iertat aceste „rătăciri", reţinând doar glorioasele legi ale atracţiei universale.

Mai aproape de noi, *memoria apei* (1988, Jacques Benveniste)

şi fuziunea la rece (1989, Martin Fleischmann şi Stanley Pons)

— Afirmate de cercetători de o înaltă calificare, dar repudiate de ansamblul comunităţii ştiinţifice – au fost în centrul atenţiei, dovedind că fantezia savanţilor nu este pe cale de dispariţie.

Nu este vorba aici decât despre partea cea mai vizibilă, cea mai uşor detectabilă şi adesea cea mai spectaculoasă a imaginarului ştiinţific. Teoriile „eronate"

justifică o aserţiune mai generală: oricare teorie poate fi „eronată”, adică *nevalidată*. Imaginarul îşi pune pecetea pe întregul demers ştiinţific. Orice teorie poate fi raportată la o tendinţă arhetipală. Orice teorie este, de asemenea, *datată*, fiind martora unei anumite mentalităţi, unei ideologii, unei viziuni a lumii care aparţin unei epoci, unui complex cultural, unui mediu. Scopul suprem al lui Newton şi Halley a fost demonstrarea unităţii şi funcţionării coerente a Universului. Ei au *reconstruit* arhetipul cu mijloacele de care dispuneau, dintre care unele au fost reţinute de posteritate ca ştiinţifice, iar altele respinse ca fiind pur imaginare, distincţie care n-are nicio valoare de principiu, reprezentând doar o alegere ulterioară.

De un timp, în sistemul epistemologic s-a insinuat o anumită doză de relativism.12 Ştiinţa nu mai e considerată ca o depozitară a adevărurilor absolute, nici ca o antiteză nu mai puţin absolută a imaginarului.

Pentru Karl Popper (în *Logica cercetării ştiinţifice*, prima ediţie: 1934), o teorie este doar o ipoteză; ea nu poate fi niciodată verificată, ci doar „coroborată”, adică supusă unor teste susceptibile să-i dea câştig de cauză faţă de teoriile rivale. Orice victorie este provizorie, pentru că „teoriile cele mai performante nu sunt niciodată teorii adevărate, ci doar teorii care nu sunt încă false”.13 Mâine o altă teorie va avea câştig de cauză.

Argumentarea lui Thomas Kuhn (*The Structure of Scientific Revolutions* – *Structura revoluţiilor ştiinţifice* – 1962)

este chiar mai puternic marcată de un spirit istoric şi relativist.

Conform teoriei sale asupra *revoluţiilor ştiinţifice*, fiecărei epoci îi corespund *paradigme*, modele destinate să explice un ansamblu de fenomene într-o manieră coerentă. O dată formulată şi acceptată, paradigma sfârşeşte prin a marginaliza teoriile concurente; ea dirijează autoritar cercetarea până când este, la rândul ei, înlocuită de o nouă paradigmă. Pentru ca o teorie să fie acceptată, partea sa

de adevăr prezintă mai puţină importanţă decât conformitatea cu paradigma dominantă. Astfel, în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, ipoteze interesante şi promiţătoare *au trebuit* să fie abandonate pentru că nu erau conforme cu paradigma newtoniană. Departe de a conduce cercetarea, experimentarea este subordonată şi canalizată de teorie. Se descoperă *ceea ce trebuie să se descopere*.

Punctul extrem al epistemologiei relativiste este atins de Paul

Feyerabend. Lucrarea sa manifest se numeşte *Against Method*

(*împotriva metodei*, 1975), cu subtitlul „Schiţa unei teorii anarhiste a cunoaşterii". Autorul se pronunţă pentru pluralitatea metodelor, chiar contradictorii; după el, „singurul principiu care nu împiedică progresul este: *Totul este bun*". El denunţă ştiinţa oficializată a ultimelor secole, în care nu vede decât o mitologie şi, chiar mai rău, o veritabilă Biserică: „cea mai recentă, cea mai agresivă şi cea mai dogmatică dintre instituţiile religioase".14

De la Popper (care afirmă că nu este relativist) la Feyerabend există, fără îndoială, o întreagă scară de interpretări. Dar în toate cazurile menţionate câştigă imaginarul. Se poate inversa, de altfel, demonstraţia şi constata prezenţa imaginarului nu doar în ştiinţă, ci şi în *discursul, contemporan despre ştiinţă*!

Orice analiză istorică fiind condiţionată de poziţia observatorului, rezultă că viziunea relativistă a lumii invadează, de asemenea, şi modul în care este privită ştiinţa (spre deosebire de scientismul dogmatic al secolului al XIX-lea, care sacralizase cunoaşterea ştiinţifică). Dacă totul este relativ, discursul relativist despre ştiinţă este, de asemenea, relativ!<.

DOUĂ REGIMURI ALE IMAGINARULUI?

69

Trebuie, pe de altă parte, să fim conştienţi că faimoasele principii ale metodei nu se regăsesc decât aproximativ în munca reală a cercetătorilor. Savanţii

invocă metoda, dar preferă adesea să se încreadă în intuiţia lor (chiar în fantezia lor).

Prejudecăţile ştiinţifice şi criteriile ideologice nu fac decât să adâncească depărtarea dintre cercetarea ideală şi cercetarea efectivă.

„Un *adevăr profund* presupune că şi contrariul său este, de asemenea, un *adevăr profund*" *15*; această butadă, atribuită marelui fizician Niels Bohr (1885 – 1962), spune mult mai mult decât o întreagă dezbatere despre problema adevărului şi a obiectivităţii în ştiinţă.

Ştiinţa ca oglindă a imaginarului social

O teorie ştiinţifică reflectă *eventual* un adevăr obiectiv. Dar ea reflectă *cu* siguranţă un context socio-cultural. Istoricul ştiinţelor trebuie să ia în consideraţie *proiectul global* al unei anumite societăţi, precum şi profilul individual al persoanelor implicate în descoperirea ştiinţifică (formaţie intelectuală, legături ideologice etc). Nu trebuie niciodată să se uite că, înainte de a defini *adevărurile*, teoriile se maturizează în conştiinţa oamenilor.

Propunându-şi să analizeze *Formaţia spiritului ştiinţific*.

Gaston Bachelard insista asupra componentelor „extraştiinţifice" ale cercetării: marile principii arhetipale, ca *unitatea* şi *armonia*, voinţa de putere, consideraţiile utilitare, fără a omite impulsurile sexuale... La acest ultim capitol, chimiştii erau bine plasaţi: „o reacţie chimică în care intră în joc două corpuri diferite este imediat sexualizată, de o manieră abia atenuată uneori prin determinarea unui corp ca activ şi a celuilalt ca pasiv". Baza este feminină, acidul masculin, iar sarea rezultată neutră, chiar hermafrodită. „O psihanaliză completă a inconştientului ştiinţific – conchide Bachelard – ar trebui să cuprindă un studiu al sentimentelor mai mult sau mai puţin direct inspirate de libido". 16» – 70

PENTRU O ISTORIE A IMAGINARULUI

Chiar fără a împărtăşi entuziasmul psihanalitic al lui Bachelard, epistemologii şi istoricii ştiinţelor nu mai pot

face abstracţie de proiecţia imaginarului social asupra gândirii şi cercetării ştiinţifice. Astfel, Pierre Thuillier a propus în *La Petit Savant Mustre*

(1980) o evaluare globală a ştiinţei occidentale – devenită astăzi unica *ştiinţă* –, axată pe valorile şi dorinţele societăţii europene. Din Evul Mediu, ştiinţa n-a făcut decât să urmărească

„Tranziţia unei societăţi centrate pe Dumnezeu spre o societate centrată pe comerţ, industrie şi căutare a profitului". Fiecărei societăţi îi corespunde un anumit proiect ştiinţific fundamental. „Ceea ce caracterizează ştiinţa noastră este dorinţa de a domina, de a exploata, de a manipula"; de aici decurge importanţa acordată cuantificării, legilor (în vederea unei „acţiuni eficace"), principiilor mecanice (o ştiinţă îndreptată spre acţiune, spre „inginerie"). Este fuziunea*dintre cunoaşte re şi Putere* ceea ce programul occidental încearcă să asigure.17

În afara „proiectului global", orice caz particular invită la o cercetare a fundamentelor sale mitice. Aceste determinări sunt uneori foarte subtile, dar există situaţii în care transparenţa proiectului mitologic este totală. Astfel, de exemplu, *biologia rasistă şi elitistă*, care a marcat aşa de profund istoria ultimelor secole.

Jocul alterităţilor, arhetip caracteristic mentalităţii comune, a fost deosebit de dramatizat de antagonismele rasiale şi sociale ale secolului al XVIII-lea şi mai ales ale celui de-al XIX-lea.

Tensiunile rasiale şi sociale s-au sublimat în teorii biologice.

Corespondenţa dintre alteritatea fizică şi alteritatea morală a indivizilor şi a comunităţilor este o foarte veche viziune a spiritului; ea aparţine evident fondului arhetipal. N-a trebuit decât să fie adaptată exigenţelor unei interpretări raţionale şi ştiinţifice. O primă sinteză s-a efectuat spre sfârşitul secolului al

XVIII-lea, când Johann Kaspar Lavater (1741 – 1801) a stabilit bazele *fiziognomoniei*, ştiinţă ce pretinde „a citi"

caracterul şi inteligenţa pornind de la înfăţişarea fizică. *Unghiul facial*, imaginat de Petrus Camper ca măsură infailibilă a capacităţii

DOUĂ REGIMURI ALE IMAGINARULUI? 71

Intelectuale (permiţând plasarea europeanului în partea de sus a scalei şi a negrului la mijlocul drumului între european şi maimuţă), a devenit argumentul cel mai puternic al *craniologiei*, vârful de lance ştiinţific al rasismului occidental.18

Neliniştea elitelor confruntate cu Ceilalţi (rase diferite sau categorii sociale diferite) şi-a găsit o expresie ştiinţifică frapantă în teoria „omului criminal" (*Omul criminal*, 1876), formulată de Cesare Lombroso (1835 – 1909). Antropologul italian tăia practic în două societatea occidentală, opunând drojdia degenerată unei elite biologice şi sociale (semnele de inferioritate înrudind taraţii rasei albe cu membrii raselor neeuropene).19

Căutarea vieţii pe alte planete oferă un exemplu nu mai puţin instructiv. Mijloacele ştiinţifice şi tehnice ale secolului al XIX-lea ar fi permis mai curând să se afirme contrariul. Chiar o metodă considerată sigură – analiza spectrală (pusă la punct spre 1860)

— A contribuit la întărirea poziţiei apărătorilor vieţii extraterestre; ea „a dovedit" prezenţa, pe anumite planete, a unei atmosfere de tip „terestru" şi a vaporilor de apă. Telescoapele, din ce în ce mai puternice, captau imagini interpretate uneori ca dovezi ale unui mediu permiţând dezvoltarea vieţii, chiar a unei vieţi superior organizate. *Necplus ultra* al acestei metodologii a fost descoperirea în 1877, de către Schiaparelli, a *canalelor marţiene*, integrate de Percival Lowell (1855 – 1916) în teoria sa despre un Marte foarte evoluat, populat cu marţieni constructori de canale. Astronomii partizani ai acestei configuraţii marţiene au identificat cu telescopul nu mai puţin de 700 de canale;

adversarii lor n-au văzut niciunul. Primii au reuşit chiar să fotografieze canalele, ceilalţi n-au observat nici cea mai mică urmă de canal pe fotografii20!

Cercetarea nu făcea decât să urmărească teoria, în timp ce teoria se conforma unei anumite ideologii şi viziuni a lumii.

Se vedea ceea ce se dorea să se vadă, ceea ce trebuia să se vadă. Arhetipul funcţiona, adaptându-se unor condiţii noi. *Vechile popoare fabuloase*, pentru care Terra devenise puţin cam

strâmtă, *trebuiau* să găsească refugiu pe alte planete. Concepţia unui Univers *unitar*, corespunzător astfel unui arhetip, transfigura planetele în nenumărate „pământuri din cer". Expansionismul occidental, setea de cucerire şi de dominare găseau în spaţiu o prelungire naturală a descoperirii şi colonizării terestre. *Evoluţionismul* şi *Progresul*, cele două chei ale ideologiei secolului al XIX-lea, considerau spaţiul un laborator în care se puteau observa şi experimenta toate fazele evoluţiei biologice, toate potenţialităţile materiei, spiritului, ştiinţei şi tehnologiei. Adversarii habitabilităţii planetelor erau, la rândul lor, motivaţi ideologic. Astfel, religia se opunea adesea altor omeniri, credincioşii manifestând mai puţin entuziasm pentru „pământurile din cer" decât scepticii sau ateii (în ciuda tentativelor mai multor teoreticieni de a face un compromis între pluralitatea lumilor şi Biblie). La urma urmei, ideologia conducea jocul, chiar şi într-un domeniu atât de eterat ca astronomia!

Sinteza ştiinţifică cea mai caracteristică şi mai influentă a secolului al XIX-lea a fost, fără îndoială, teoria evoluţionistă, formulată de Lamarck (1744 – 1829) şi apoi de Charles Darwin

(1809 – 1882) în a sa *Origine a speciilor* (1859). O teorie după imaginea epocii, o epocă pentru care valorizarea timpului (din trecutul îndepărtat până la viitorul îndepărtat) şi mersul progresiv al vieţii, al omului, al societăţii, al cunoaşterii, al tehnologiei reprezenta deja un fel de religie. Că se acceptă sau nu teoria evoluţionistă este o alegere fără nicio legătură cu cristalizarea sa într-un

moment anumit al istoriei. Epoca, *evoluţionistă în toate privinţele*, trebuia să producă o teorie biologică a evoluţiei şi a produs-o.

Ştiinţa ca religie

Raţiune-ştiinţă-tehnologie-progres-viitor. iată formula magică a secolului al XIX-lea. Ea apare, din toate punctele de vedere, ca antiteza imaginarului tradiţional şi, mai exact, a imaginii teologice a lumii care dominase Evul Mediu şi începutul epocii

DOUĂ REGIMURI ALE IMAGINARULUI?

73

moderne. Aceste valori pot fi considerate caracteristice unui regim nou al imaginarului. Este, evident, o sinteză nouă. Dar, pe de altă parte, nu este mai puţin adevărat că această sinteză nu face decât să aranjeze altfel aceleaşi arhetipuri, aceleaşi tendinţe ale imaginarului. Nimic nu lipseşte, nici măcar *sacrul*, cel mai susceptibil de a fi pulverizat de triumful unei ştiinţe pozitive.

Raţiunea şi Ştiinţa urmăreau un scop similar celui avut în vedere de Religie şi Teologie. În ambele cazuri, Universul este supus unui principiu unificator; el este *încărcat de sens*. În ambele cazuri este în cauză destinul omului, aspiraţia lui spre cunoaştere, spre armonie, spre *Absolut*.

Acest din urmă cuvânt aminteşte de un celebru roman al lui

Balzac: *Căutarea absolutului*, publicat în 1834. Este povestea unui savant chimist obsedat de ipoteza „unei substanţe comune tuturor creaţiilor, modificată de o forţă unică…”. Nimic insolit în alegerea acestei teme; scriitorul n-a făcut decât să scoată mai mult în evidenţă speculaţiile curente în mediile ştiinţifice ale epocii. Absolutul exprima principiul universal şi originar, singura sursă a tot ceea ce există: echivalentul, în termeni ştiinţifici şi materialişti, al Absolutului religios.21

Absolutul îl urmăreşte şi pe *Doctorul Pascal*, eroul lui Zola, într-un roman „ştiinţific” publicat în 1893. La

sfârşitul secolului al XIX-lea era timpul biologiei; principiul suprem trebuia să se afle în ştiinţele vieţii. Iată, foarte explicit, cunoaşterea ştiinţifică concepută ca religie: „Până la urmă, doctorul Pascal nu avea decât o credinţă – credinţa în viaţă. Viaţa era unica manifestare divină. Viaţa, adevăratul Dumnezeu, era marele motor, sufletul Universului. Şi viaţa n-avea decât un singur instrument:

ereditatea. Ereditatea creează lumea! Aşadar, dacă ereditatea ar putea fi cunoscută, dacă omul ar putea-o capta ca să dispună de ea, ar putea modela lumea după plac”. 22* Dumnezeu

— E. Zola, *Doctorul Pascal*. Tr. de D. Teodorescu, Ed. Cartea Românească.

Bucureşti, 1975, p. 44 («?.) …

74 PENTRU O ISTORIE A IMAGINARULUI

este viaţa; Dumnezeu va fi poate mâine chiar omul, devenit atotputernic prin cunoaşterea ştiinţifică.

Aceste două romane spun esenţialul despre o ştiinţă impregnată de religiozitate şi care impregna, la rândul ei, literatura şi mentalităţile.

La prima vedere, nimic n-ar fi mai departe de imaginarul religios decât ştiinţa. Dar trebuie să căutăm dincolo de aparenţe.

Care-i legătura, de exemplu, dintre Apocalipsul religios

(sfârşitul lumii, Judecata de apoi) şi ideologia Progresului?

Totul pare să le separe; pe de o parte, devalorizarea acestei lumi şi căutarea unei realităţi transcendente, pe de altă parte, puternica valorizare a lumii materiale şi a potenţialităţilor sale.

Totul le desparte, dar totul le uneşte: poli opuşi ai unei aceleiaşi ideologii a mântuirii, ai unui refuz similar adresat unei istorii restrictive şi unei condiţii umane nesatisfăcătoare, ai unei ireductibile aspiraţii spre o realitate de esenţă superioară.

Instalându-se în locul sfârşitului lumii şi Judecăţii de apoi.

Progresul şi Viitorul şi-au asumat şi moştenirea lor. Noua cale conducea şi ea la înflorirea omului şi la aplanarea contradicţiilor. Se poate constata, în particular, recuperarea ideologiei milenariste. Regatul de o mie de ani, plasat de Apocalips după istorie şi înaintea Judecăţii de apoi, seamănă în mod ciudat cu Viitorul promis de Ştiinţă. Această nouă viziune a unei lumi *transfigurate* de Progres nu reprezintă altceva decât un *milenarism secularizat*. Soluţia providenţială a depăşirii istoriei este înlocuită de soluţia ştiinţifică. Sacrul este reinvestit în Ştiinţă. Ştiinţa devine Religie, responsabilă de buna funcţionare a Universului şi de mântuirea umanităţii.

Scientismul secolului al XIX-lea a condus, inevitabil, la o *religiozitate ştiinţifică* foarte caracteristică pentru atmosfera epocii. Frecvenţa sintezelor imaginate este impresionantă. Ele păstrează uneori anumite elemente tradiţionale ale credinţelor religioase, ca, de exemplu, distincţia dintre corp şi spirit şi nemurirea sufletului. Sistemul lui Charles Fourier (1772 – 1837)

a construit o lume extrem de coerentă şi armonioasă (atât la

DOUĂ REGIMURI ALE IMAGINARULUI? 75

nivel cosmic, cât şi la nivel social, prin organizarea falansterelor), fondată pe principii matematice, care dirijează deopotrivă migraţia spiritelor şi încarnările lor succesive pe Terra şi pe alte planete.23 începând cu mijlocul secolului, *spiritismul* a cunoscut o vogă considerabilă. Partea sa „ştiinţifică” a sedus mulţi savanţi, printre cei mai reputaţi ei epocii, cum ar fi marele fizician şi chimist William Crookes (1832 – 1919) sau Alfred

Russel Wallace (1823 – 1913), cofondator, împreună cu Darwin, al teoriei evoluţioniste. Este fascinant să urmăreşti arsenalul ştiinţific mobilizat pentru a determina foarte riguros prezenţa spiritelor şi a identifica mijloacele de comunicare cu ele.

Spiritismul a fost, de asemenea, asociat cu teoria pluralităţii lumilor; după Fourier, Allan Kardec (1804 – 1869), unul dintre fondatorii doctrinei spiritiste, şi Camille

Flaminarion (1842 – 1925), cel mai mediatizat dintre astronomii epocii, au susţinut migraţia interplanetară a spiritelor. Această fuziune între spiritism şi pluralitatea lumilor oferea atât argumente ştiinţifice, cât şi religioase în favoarea unei finalităţi universale şi a unui destin uman mai presus de condiţia sa strict materială.24

Alte religii ştiinţifice au adoptat un sens mai curând terestru şi materialist, abandonând dublul spiritual pentru a valoriza omul social. Ca profet, Saint-Simon reuşea minunea de a inventa două religii diferite! Douăzeci de ani după *religia lui Newton*, el recidiva cu *Noul Creştinism* (1825), care, în ciuda denumirii sale, nu reţinea din creştinism decât anumite principii morale. Misiunea atribuită religiei era de a „conduce societatea spre marele scop al ameliorării cât mai rapid posibil a sorţii clasei celei mai sărace".25 Ceea ce devenea posibil graţie acţiunii *industriei*, după cum demonstra *Catehismul industriaşilor* (1823 – 1824), publicat de acelaşi Saint-Simon. Să remarcăm terminologia religioasă folosită pentru a defini un proiect tehnologic şi social, ceea ce spune mult despre persistenţa sacrului sub scoarţa materialistă.

Câteva decenii mai târziu, Auguste Comte (1798 – 1857), fondator al filosofiei pozitiviste, adică al unei filosofii bazate

exclusiv pe descoperirile ştiinţifice, se hotăra şi el să străbată distanţa (nu prea mare, de altfel) care separa (şi lega) ştiinţa

„Pozitivă" de religie. El a publicat în 1852 un *Catehism pozitivist* şi, din 1851 până în 1854, *Sistemul de politică pozitivă, sau tratat de sociologie, instituind Religia umanităţii*. O religie fără Dumnezeu, ai cărei stâlpi erau dragostea, ordinea şi progresul, sau sentimentul, raţiunea şi activitatea (şi în care sfinţii au devenit „marii oameni" ai istoriei).

O dată ce ştiinţa se substituia religiei, nimic mai logic decât înlocuirea lui Dumnezeu prin umanitatea însăşi. O umanitate ajunsă la maturitate, capabilă prin propriile sale

forţe, mulţumită Raţiunii, Ştiinţei, Tehnologiei, să-şi asigure viitorul, influenţa asupra Universului şi o perfecţionare spirituală şi socială fără limite…

Trebuia – după Ernest Renan (1823 – 1892) – „să se organizeze ştiinţific umanitatea”.26 Trebuia transformată natura, societatea şi chiar fiinţa umană prin puterea ştiinţei. Miza erau o lume nouă nouă şi un om nou: iată Raţiunea şi Ştiinţa ajunse la acelaşi scop ca milenarismul religios!

Inventarea viitorului trecea prin stăpânirea istoriei, care, pentru a-l cita pe Auguste Comte, urma *„să devină în curând ştiinţa sacră” 11* (să mai remarcăm o dată persistenţa vocabularului religios şi a sacrului). Istoria putea fi forţată, dar legile ei trebuiau, totodată, respectate. Alternativă care nu presupunea nicio contradicţie, pentru că teoreticienii viitorului aveau misiunea să inventeze legi corespunzătoare propriului lor proiect! S-au apucat deci să demonteze mecanismul istoriei. Unii dintre ei au găsit cheia, de fapt, mai multe chei diferite. Teoriile construite, deşi contradictorii, se remarcă printr-un anumit aer de familie, graţie logicii simplificatoare şi deterministe care le animă. Mediul natural, rasa sau forţele economice deveniseră principalii factori determinanţi. Stabilirea unui inventar ar fi inutilă. Să citǎm doar câteva rânduri extrase din *Filosofia artei* de Hippolyte Taine (1828 – 1893), superba ilustrare a pretenţi – DOUĂ REGIMURI ALE IMAGINARULUI?

77

Ilor scientiste şi de un determinism fără măsură. Iată explicată civilizaţia flamandă, iată istoria devenită ştiinţă, ştiinţă exactă, ştiinţă perfectă: „Am putea spune – scria Taine – că, pe meleagurile acestea, apa face iarba, care face vitele, care fac brânza, untul şi carnea, care, toate laolaltă şi împreună cu berea, fac populaţia. Într-adevăr, datorită acestei vieţi îndestulate şi structurii fizice îmbibate în aer umed, vedeţi luând naştere temperamentul flamand”. 28*

O manieră similară de a trata procesul istoric se

găseşte la originea „comunismului ştiinţific” al lui Karl Marx

(1818 – 1883). Ierbii şi apei invocate de Taine, Marx le prefera manufacturile şi comerţul. Marxismul este expresia ultimă şi cea mai elaborată a marii răsturnări operate în secolele al

XVIII-lea şi al XIX-lea. În raport cu sintezele religioase tradiţionale, el se găseşte exact la antipozi. Chiar despărţite de religie, celelalte mari sinteze rămâneau „idealiste”; în locul lui Dumnezeu, ele invocau o idee universală sau pur şi simplu spiritul uman. Pentru Comte, ştiinţa dirija jocul, adică o elaborare a spiritului. Din punctul de vedere al lui Marx, cele care comandă sunt condiţiile materiale. O *contrareligie*, într-adevăr. Dar, dacă un contramit nu este decât un mit, o contrareligie este chiar o religie. Ca orice religie, marxismul caută mântuirea umanităţii şi eliberarea omului (a omului „alienat” într-o societate nedreaptă).

Dialectica ştiinţifică a lui Marx, care nu este, de altfel, decât dialectica (idealistă) a lui Hegel inversată, seamănă destul de bine, pe de altă parte, cu dialectica Sfântului Augustin. Lupta contrariilor, pe care acesta o ilustra prin confruntarea dintre

Cetatea lui Dumnezeu şi Cetatea oamenilor, devine la Marx *luptă de clasă* în interiorul societăţilor puternic polarizate. În ambele cazuri se constată utilizarea unui arhetip. Triumful Cetăţii lui Dumnezeu corespunde la Marx triumfului proletariatului.

— H. Taine, *Filosofia artei*. Tr. de C. Tănăsescu, Ed. Meridiane, Bucureşti.

1990, pp. 30 – 31 (n.t.) …

78

PENTRU O ISTORIE A IMAGINARULUI

În ambele cazuri, istoria se sfârşeşte prin restabilirea unităţii şi armoniei primordiale. Viitorul radios promis de comunism reprezintă, mai bine decât oricare altă soluţie de viitor, o replică secularizată a milenarismului. Drumul omenirii nu mai depinde de Providenţă, ci de legile

ştiinţifice ale istoriei, care în plus sunt legi pur materialiste. Dar aceste legi nu sunt decât o stratagemă înşelătoare (la Marx, ca la oricare filosof făcător de legi); ele ţin evident de imaginar, şi contează nu realitatea lor iluzorie, ci finalitatea lor *dorită.29*

Justificat de Providenţă sau de legile istoriei, milenarismul rămâne milenarism. Purificarea lumii, atenuarea contradicţiilor, transfigurarea omului sunt valori religioase pe care „ştiinţa marxistă" le-a infuzat adepţilor săi. Influenţa ideilor comuniste şi vitalitatea lor – în ciuda eşecului material al sistemului – se explică uşor prin conformitatea lor cu marile arhetipuri, marile speranţe pe care omenirea le avea de multă vreme.

Astfel, la limitele sale, ştiinţa întâlneşte religia. Cercul este închis.

Criza de la 1900 şi noile paradigme

Edificiul ştiinţific al secolului al XIX-lea, aparent atât de stabil şi conform cu structura „reală" a lumii, a sărit în aer spre

1900. În câţiva ani au apărut noi paradigme. În 1895, Wilhelm

Conrad Röntgen (1845 – 1923) a descoperit razele X. Max

Planck (1857 – 1947) a creat în 1900 teoria cuantică. Albert Einstein (1879 – 1955) a enunţat în 1905 principiile relativităţii, în aceeaşi epocă, Sigmund Freud (1856 – 1939) a pus bazele psihanalizei. Descoperiri şi teorii animate de un spirit diferit.

Materialismul şi determinismul secolului al XIX-lea au fost eclipsate de o imagine mai subtilă şi mai nuanţată a lumii şi a omului. Universul devenea mai complicat şi mai vag. Spaţiul, timpul, materia nu mai erau categorii rigide. Teoria cuantică şi psihanaliza puneau în joc forţe nematerialiste; relativitatea einsteiniană spărgea toate barierele.:

DOUĂ REGIMURI ALE IMAGINARULUI?

79

Este foarte semnificativ că această distrugere-

reconstruire a lumii operată de savanţi corespunde, cronologic, operaţiei similare desfăşurate de artişti şi scriitori împotriva formelor artistice şi literare tradiţionale. Căutarea nu era nici independentă, nici gratuită. Criza de la 1900, marea cotitură prin care trecea în epocă civilizaţia occidentală s-au manifestat cu aceeaşi intensitate în ştiinţe, în litere şi în arte. Certitudinile unei

Belle Époque atât de satisfăcută de ea însăşi nu se mai potriveau spiritului vremii. Burghezia occidentală aspirase să unească lumea în jurul unui singur model, al său. Dar acest model era pe cale să se prăbuşească, şi cu el, în acelaşi timp, arta realistă a secolului al XIX-lea şi paradigmele ştiinţifice ale unei lumi sigure şi liniştitoare.30 Noile paradigme corespundeau unei sensibilităţi „relativiste" (teoria lui Einstein fiind, într-un fel, expresia ştiinţifică a unei stări de spirit), unei societăţi mai deschise şi mai diversificate. Ca şi revoluţia artistică, revoluţia ştiinţifică prefigura marea schimbare din secolul al XX-lea, căutarea, de fapt, a unui nou sistem de civilizaţie.

Presiunea totalitară în acest context, regimurile totalitare şi raporturile lor cu ştiinţa pun o problemă specială. Aşezarea sub semnul întrebării a fundamentelor ştiinţifice ale secolului al XIX-lea corespunde afirmării unui spirit mai deschis relativităţii valorilor şi libertăţii dezbaterii intelectuale. Fără a idealiza virtuţile noilor paradigme

(căci fiecare paradigmă o dată instalată începe a se manifesta tiranic), se pot lega noile tendinţe ştiinţifice de progresul liberalismului şi al democraţiei. Contrarul este încă şi mai evident:

Ideologiile totalitare, în principal *nazismul* şi *comunismul*, n-au manifestat nicio simpatie pentru reînnoirea ştiinţifică de la începutul secolului. Paradigmele celui de-al XIX-lea secol li se păreau mult mai convenabile: mai ferme, mai simple, mai liniştitoare, mai apropiate de o anumită tipologie religioasă, şi cu atât mai potrivite pentru susţinerea edificiului totalitar.

În cele două cazuri menţionate era vorba, de fapt, de o moştenire: pe de o parte, interpretarea rasistă a istoriei, formulată de Joseph-Arthur de Gobineau (1816 – 1882) şi „rafinată" de discipolii săi, pe de altă parte, interpretarea materialistă datorată lui Marx. În peisajul intelectual al secolului al XX-lea, totalitarismele reprezintă materializări ale unei etape ştiinţifice revolute. Nu atât presiunea ideologică asupra ştiinţei este cea care marchează diferenţa (această presiune se manifestă şi în societăţile deschise, deşi mai puţin brutal), ci voinţa de a ignora tendinţele ştiinţifice ale propriului timp. Un refuz masiv al istoriei, afectând nu doar ştiinţa, ci ansamblul domeniilor atinse de ideologiile totalitare.

În ceea ce priveşte *ştiinţa nazistă-l*, aspectul cel mai caracteristic a fost obsesia studiilor „rasiologice", în strânsă legătură cu ideologia oficială. Curente antropologice, de altfel destul de diverse, îşi propuneau să definească trăsăturile biologice şi culturale ale raselor sau ale populaţiilor umane. Metodele eugenice au fost şi ele invocate în scopul perfecţionării

(sau al purificării) rasei.

Principiul rasist şi-a găsit o aplicaţie indirectă – dar „logică" – în toate celelalte ştiinţe, prin refuzul acceptării contribuţiilor savanţilor evrei, reprezentanţi ai unei rase considerate alterate, antiteză a rasei germanice şi a virtuţilor sale. Or, contribuţiile „evreieşti" erau deosebit de numeroase şi importante, mai ales în formularea noilor paradigme ale momentului 1900. Argument suplimentar pentru a refuza aceste cuceriri ale ştiinţei. Ofensiva contra fizicii moderne – şi în primul rând împotriva mecanicii cuantice şi a relativităţii – prin două premii Nobel germane: Philipp Lenard (1862 – 1947)

şi Johannes Stark (1874 – 1957), adepţi de la prima oră ai lui

Hitler, a furnizat exemplul cel mai sugestiv al unei lupte în care refuzul modernismului se asocia

prejudecăţilor rasiale (şi, de asemenea, unor frustrări personale). Dar nu este mai puţin semnificativ faptul că, până la urmă, Lenard şi Stark au pierdut această luptă. Aparatul nazist a sfârşit prin a accepta fizica

modernă, cedând în faţa opiniei cvasigenerale a savanţilor, dar mai ales în faţa exigenţelor economice şi militare (arma atomică trecea şi ea prin fizica modernă). S-a dat astfel liberă trecere relativităţii, ştergându-se pur şi simplu referinţa la contribuţia lui Einstein.

Doctrina comunistă a avut asupra ştiinţelor o influenţă încă şi mai considerabilă decât presiunea nazistă. Anumiţi factori au frânat dominarea ştiinţei germane de către nazism, în primul rând o puternică tradiţie ştiinţifică şi prestigiul social al comunităţii universitare (ceea ce nu prea era cazul Rusiei şi al celorlalte ţări comuniste). De asemenea, naziştilor le-a lipsit timpul pentru a-şi termina opera. Aceasta explică persistenţa unei dezbateri ştiinţifice reale – deşi vizibil marcată de ideologie – chiar în domeniile cele mai arzătoare, ca „rasiologia".

şi fizica. Dar motivul cel mai important derivă din structura profundă a celor două ideologii totalitare. Hitler dispreţuia ştiinţa şi pe savanţi. Doctrina sa nu avea nicio ambiţie de ordin ştiinţific, era o doctrină de acţiune. Dimpotrivă, tendinţele iraţionaliste se manifestau puternic în cercurile naziste, formând un conglomerat care reunea rasismul primar, mitologia nordică, esoterismul, sau teoriile pseudoştiinţifice (ca doctrina Universului de gheaţă sau a Pământului „gol").32 Ştiinţa a putut

„Beneficia" astfel de puţina stimă care-i era acordată de naziştii puri şi duri.

Dimpotrivă, comunismul a fost o teorie ştiinţifică, un sistem filosofic complet fondat pe ştiinţă. O filosofie care propunea, totodată, o interpretare globală a lumii şi o metodologie destinată să o transforme.

Miezul *ştiinţei comuniste* a fost concepţia sa asupra istoriei.33 Istoria ducea, mulţumită unui mecanism simplu

şi eficace

(rolul determinant al factorilor economici şi al luptei de clasă), de la o formaţiune socială la alta, având ca punct terminus societatea comunistă. Trecutul a fost complet reamenajat pentru a se supune unei singure linii evolutive, jalonată de conflicte

sociale şi revoluţii. Dar această viziune, universalistă şi internaţionalistă, a fost dublată printr-o schemă divergentă datorată ascensiunii „naţional-comunismului". Cele două perspective, teoretic ireconciliabile, au fost împăcate prin *dialectică* – ştiinţă şi metodă a contradicţiilor –, care a permis, până la urmă, ştiinţei şi ideologiei comuniste să susţină practic orice.

Astfel, deformărilor rezultând din discursul marxist originar li s-au adăugat deformări exaltând valorile naţionale. În timpul lui Stalin, istoria ştiinţei şi tehnicii a devenit practic o istorie rusă, deşi ar fi fost dificil să se explice, în pură doctrină marxistă, naşterea tehnicii moderne în sânul unei societăţi precapitaliste. Astfel, „ştiinţa istoriei" a fost chemată să justifice şi triumful mondial al comunismului, şi supremaţia rusă (şi apoi alte ţeluri naţionaliste).

Ideologie proletară sau dorindu-se ca atare, comunismul s-a remarcat prin subordonarea muncii intelectuale muncii fizice şi, în consecinţă, subordonarea teoriei practicii şi cercetării fundamentale ştiinţelor aplicate. *Munca* (în sensul său elementar) a fost o prezenţă obsedantă în interpretările „ştiinţifice".

marxiste şi postmarxiste. Marx a explicat mecanismul exploatării capitaliste şi căderea inevitabilă a acestui sistem prin faimoasa *teorie a valorii* şi *a plusvalorii*, care reducea orice valoare la munca materializată a proletarului. Engels a făcut referinţă la muncă pentru a rezolva o problemă şi mai delicată: originea omului; prin muncă maimuţa s-a transformat, puţin câte puţin, în fiinţă umană! Obsesia muncii fizice a marcat comunismul până în ultimele sale zile şi a contribuit din plin la blocarea

cercetării şi la absenţa unei veritabile emulaţii intelectuale.

În cel mai bun (sau mai rău) spirit al secolului al XIX-lea, ştiinţa comunistă a fost, totodată, *deterministă* şi *voluntaristă*

(contradicţie atenuată graţie dialecticii), scopul său suprem fiind transformarea lumii. Toate ştiinţele trebuiau să contribuie la instaurarea societăţii noi şi la crearea omului nou (format, în primul rând, prin muncă, la fel ca şi strămoşul său, care, tot

DOUĂ REGIMURI ALE IMAGINARULUI?

83

prin muncă, se separase de maimuţă). Transformismul s-a manifestat cu o intensitate egală în ştiinţele economice şi sociale şi în ştiinţele naturii. *Economia politică* comunistă îşi propunea să demonstreze simultan eşecul sistemului capitalist şi virtuţile unui sistem economic fără precedent în istorie: o economie complet etatizată, ignorând concurenţa şi legile pieţei. Pe de altă parte, *biologia* stalinistă, reprezentată oficial prin grădinarul Miciurin (1855 – 1935) şi prin agronomul amator Lîsenko

(1898 – 1976), se opunea feroce noilor paradigme enunţate de

Gregor Mendel (1822 – 1884) şi Thomas Morgan (1866 – 1945), pentru a reveni la transformismul simplist al lui Lamarck. Cu o întârziere deliberată de un veac, biologii sovietici au mizat, ca şi Lamarck, pe *transmisibilitatea caracterelor dobândite*, pentru ca să forţeze evoluţia speciilor vegetale, apoi a speciilor animale şi, fără îndoială, în perspectivă, a speciei umane.

Instalat la începutul anilor 1930, lâsenkismul s-a menţinut în

Uniunea Sovietică şi în ţările satelit până la mijlocul anilor

1960. Rezultatul a fost un dezastru ştiinţific şi economic; întârzierea acumulată în cercetarea fundamentală şi în agricultură a însoţit sistemul până la

sfârşit.34

Ficţiunilor economice, sociale şi biologice li s-au adăugat, ca la nazişti, bâlbâieli în domenii aparent mai detaşate de politica în curs. Teoria relativităţii a fost tratată multă vreme cu o anume neîncredere. Nu *evreul* Einstein deranja, ci omul cu o mentalitate diferită, în conflict cu mentalitatea sumară şi liniştitoare a secolului al XIX-lea, perpetuată de ştiinţa comunistă din secolul al XX-lea. Cibernetica – altă creaţie occidentală, burgheză şi în plus americană, datorată lui Norbert Wiener

(1894 – 1964) – a fost şi ea respinsă; i s-a reproşat marginalizarea omului de către maşină şi căutarea, tot de către maşină, a legilor şi soluţiilor economice şi sociale, altele decât cele enunţate o dată pentru totdeauna de Marx şi Lenin.

După moartea lui Stalin şi mai ales începând din 1960, în ştiinţa comunistă a început să se simtă dezgheţul. Lîsenko a

fost repudiat, iar Einstein şi chiar cibernetica au fost acceptaţi fără rezerve. Ştiinţele economice şi sociale au rezistat mai bine, puţin retuşate. Cum să renunţi la istoria care anunţa o nouă eră, sau la pedagogia şi psihologia care pregăteau omul nou, sau la economia politică asigurând eficacitatea economiei noi? Dar, după atâtea renunţări şi compromisuri, proiectul unei ştiinţe comuniste globale – opusă complet ştiinţei burgheze

— S-a făcut ţăndări. Inventarea unei ştiinţei noi, anunţând o lume mai bună, propulsase comunismul pe scena istoriei. Dezagregarea acestei ştiinţe prefigura deja – în ciuda rezistenţei aparente a sistemului – căderea sa inevitabilă.

Vulgarizare şi ficţiune ştiinţifică

Foarte permeabilă ideologiilor, în ciuda protestelor sale invocând obiectivitatea, ştiinţa contemporană acţionează, la rândul ei, asupra ideilor şi viselor oamenilor. Expansiunea sa mult dincolo de teritoriul său a marcat

profund imaginarul timpului nostru.

Difuzarea ştiinţei în toate direcţiile a fost asigurată, în primul rând, prin *vulgarizarea ştiinţifică*, amorsată în Epoca Luminilor – arhetipul genului fiind cartea lui Fontenelle (1657 – 1757)

Convorbiri despre pluralitatea lumilor, publicată în 1686 şi retipărită de nenumărate ori –, dar instalată ferm în peisajul intelectual începând de pe la 1850. A doua jumătate a secolului al XIX-lea a devenit epoca de aur a vulgarizării35, care a beneficiat în egală măsură de impetuoasa dezvoltare a ştiinţelor, tehnicilor şi industriilor, de mitul progresului în plin avânt şi de un acces mai larg la învăţământ şi cunoaştere… Cărţi, reviste de specialitate, conferinţe, expoziţii, totul concura deja la o deschidere ştiinţifică fără precedent. Entuziasmul s-a mai domolit puţin după 1900, odată cu declinul „religiozităţii”.

ştiinţifice proprii secolului trecut şi cu un anumit recul al ideii de progres. Dar aceasta a fost mai curând o criză a creşterii, vulgarizarea continuând o carieră indispensabilă, destinată să facă legătura între o cercetare din ce în ce mai diversificată şi sofisticată şi publicul larg;

v

DOUĂ REGIMURI ALE IMAGINARULUI?

85

Există, bineînţeles, vulgarizare şi vulgarizare. Unele lucrări sau documentare nu fac decât să rezume, într-un limbaj accesibil, dar fără a renunţa la esenţial, rezultatele cercetării. De fapt, chiar cu cele mai bune intenţii, orice simplificare poartă în ea germenii deformării. Căutarea unui efect literar sau dramatic, metafora şi anecdota, nu fac decât să adâncească distanţa dintre ştiinţa „pură” şi imaginea care i se dă. Vulgarizatorului îi este greu, preocupat cum e să-şi seducă publicul, să nu cedeze câteodată senzaţionalului sau unor conjecturi pe care un savant responsabil n-ar îndrăzni să le formuleze. Fără a mai întârzia asupra subiectului, să conchidem că vulgarizarea adaugă un grad în plus de imaginar în dezbaterea ştiinţifică.

Pentru a concretiza această idee, să reluăm un subiect pe care l-am atins deja: *extratereştrii*. Filosofi şi savanţi – din

Antichitate, dar mai ales începând din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea – au afirmat posibilitatea teoretică a existenţei acestora. Ştiinţa pură nu putea să meargă mai departe (cel puţin în principiu). Vulgarizarea ştiinţifică a fost aceea care a preluat tema pentru a vehicula cvasicertitudinea altor lumi locuite.

Moştenirea lui Fontenelle a fost amplificată considerabil în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, atunci când Camille Flaminarion şi-a publicat *Pământurile din cer* (1877) şi *Astronomia populară* (1881) iar Percival Lowell a încântat marele public

(şi şi-a indignat majoritatea confraţilor) cu povestirile sale despre marţieni. Fără vulgarizare, extratereştrii n-ar fi luat niciodată un asemenea avânt; astronomii „nevulgarizatori" au abordat, într-adevăr, foarte rar subiectul.

Emergenţa vulgarizării a fost însoţită de o cerere abundentă de *ficţiune ştiinţifică*; un nou gen literar, *romanul ştiinţific* (strămoşul literaturii *science-fiction* din secolul al XX-lea), şi-a început cariera. Vulgarizarea şi ficţiunea au crescut pe acelaşi teren şi legăturile lor sunt foarte strânse. Jules Verne (1828 – 1905), părintele noii formule literare, şi-a propus să vulgarizeze şi să

„Dramatizeze" o întreagă serie de ipoteze ştiinţifice şi tehnice.

A pus în acţiune geologia şi paleontologia (*O călătorie spre centrul Pământului*, 1864), astronomia şi călătoria spaţială (*De la Pământ la Lună*, 1865; *în jurul Lunii*, 1869; *Hector Servadac*.

1877), electricitatea, biologia marină şi călătoria sub mări (*Douăzeci de mii de leghe sub mări*, 1869) etc. Al doilea părinte fondator, Herbert George Wells (1866 – 1944), s-a folosit de alibiul argumentelor ştiinţifice pentru a depăşi hotarele admise ale posibilului (ca *în Maşina*

timpului, 1895, sau *Omul invizibil*, 1897).

Să revenim la pluralitatea lumilor. Pornind de la condiţiile fizice ale „pământurilor din cer", Flaminarion şi Lowell „au dovedit" existenţa locuitorilor acestora. Scriitorii au mers mai departe. Cu excepţia lui Jules Verne, care reprezintă, în acest punct, un caz atipic: el n-a dorit să ştie nimic de locuitorii planetelor. Dar emulii săi (ca Georges Le Făure şi Henry de Graffigny, cu saga lor astronomică: *Aventurile extraordinare ale unui savant rus*, 1889 – 1896) nu s-au jenat deloc imaginând umanităţi planetare de o „densitate" şi o varietate uluitoare.

Pe de altă parte, cu „obuzul" lui, Jules Verne a inventat *călătoria cosmică modernă*, un mijloc de a atinge planetele şi a intra în contat, eventual, cu locuitorii lor. În ceea ce-l priveşte pe Wells, el a descris minuţios marţienii şi selenienii (*Războiul lumilor*, 1897 – 1898; *Primii oameni pe Lună*, 1901) şi a regizat primul mare conflict dintre oameni şi marţieni.

Dacă vulgarizarea a făcut un pas decisiv faţă de ştiinţa pură, considerând ca dovedită existenţa „pământurilor din cer" şi a locuitorilor lor, ficţiunea ştiinţifică (şi în acest caz, „romanul astronomic") a făcut un al doilea pas, nu mai puţin decisiv;

ea a „materializat" omenirile planetare, le-a împrumutat figuri şi comportamente şi le-a pus în contact cu umanitatea terestră.

Paraştiinţele

Un alt domeniu de afirmare a imaginarului ştiinţific al timpului nostru este constituit *deparaştiinţe*. Acestea s-au înmulţit şi s-au consolidat pe parcursul ultimelor decenii, dublând uneori

DOUĂ REGIMURI ALE IMAGINARULUI? 87

(şi rivalizând în ochii opiniei publice) ştiinţele „acceptate".

Astfel, *arheologia* şi mai ales *arheologia preistorică* sunt concurate de *paraarheologie* sau, mai exact, de *paleoastronautică*, care se ambiţionează să descopere lumi pierdute

(Atlantida, Mu şi alte civilizaţii) şi insistă asupra rolului extratereştrilor în geneza omului şi a evoluţiei sale.36 *Zoologia* este concurată de *criptozoologie* (introdusă de zoologul belgian

Bernard Heuvelmans), care-şi propune identificarea speciilor de animale necunoscute de pe cele cinci continente şi din adâncurile oceanelor.37 Evantaiul este foarte larg: de la monstrul din Loch Ness şi şarpele de mare până la o remarcabilă varietate de hominizi care realizează tranziţia de la maimuţă la omul actual (cum ar fi *Yeti* din Tibet şi *Bigfoot* din California), fără a uita dinozaurii care mai există încă şi sunt căutaţi pe undeva prin mlaştinile din Africa. Să mai menţionăm şi întoarcerea în forţă a *astrologiei*, disciplină care, după epoca sa de glorie din timpul lui Nostradamus, a cunoscut o eclipsă determinată de raţionalismul triumfător din secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea; astăzi, astrologia se adaptează demersului ştiinţific… sau paraştiinţific.

Dar cazul în acelaşi timp cel mai tipic şi cel mai complicat este reprezentat deparapsihologic? % Aceasta încearcă să identifice şi să explice, printr-o metodologie care se vrea ştiinţifică, fenomene paranormale tradiţional considerate ca aparţinând supranaturalului. Este vorba, pe de o parte, de percepţia extrasenzorială, manifestată fie în spaţiu (telepatie), fie în timp (viziunea evenimentelor trecute sau viitoare), şi, pe de altă parte, de o acţiune „telekinetică" asupra obiectelor (deplasare sau deformare fără contact fizic). În ambele cazuri se presupune intervenţia unei forme necunoscute de „energie" specifică psihismului uman, numită *funcţia Psi*.

În ciuda opoziţiei mai multor reprezentanţi ai ştiinţei, parapsihologia a reuşit să se impună în peisajul cultural contemporan. Ea a recuperat şi a reformulat – ţinând seama de noile

exigenţe ştiinţifice – anumite tendinţe arhetipale bine ancorate în spirite (abolirea constrângerilor temporale şi spaţiale, eliberarea de apăsarea materiei, prezenţa

miraculosului, dar a unui miraculos centrat pe om şi plauzibil ştiinţific...).

O evoluţie nu mai puţin caracteristică este fărâmiţarea medicinei. Se face simţită o despărţire din ce în ce mai netă între medicina oficială şi teoriile şi practicile paralele, cunoscute, în general, sub denumirea de *medicini blânde* (homeopatie, acupunctura, fitoterapie, bioenergie, yoga...). Atracţia din ce în ce mai mare exercitată de acestea constituie un fenomen al civilizaţiei foarte caracteristic epocii noastre.

Problema este că epistemologia contemporană pare slab înarmată pentru contracararea paraştiinţelor. Cum nu mai există adevăruri ştiinţifice indiscutabile, ci doar o diversitate de paradigme, nu se prea vede cum s-ar putea trasa într-o manieră convingătoare frontiera dintre ştiinţe şi paraştiinţe. Toate metodele luate în considerare prezintă fisuri. Astfel, „refutabilitatea”.

(sau falsificabilitatea), dragă lui Karl Popper, conform căreia o ipoteză n-ar putea fi demonstrată, ci doar supusă unei proceduri de respingere, se loveşte de faptul, recunoscut chiar de autor, că „nu se poate respinge niciodată o teorie într-un mod convingător”! „Verificabilitatea” nu poate oferi nici ea certitudini: cum să verifici sub toate aspectele aserţiunile atomiştilor sau ale astrofizicienilor, fără să mai vorbim de reconstituirile propuse de istorici sau de psihanalişti! Psihanaliza, de exemplu, este o ştiinţă în general admisă, ceea ce nu o împiedică să reziste mediocru atât exigenţelor de verificabilitate, cât şi celor de refutabilitate. Anumiţi epistemologi îi acordă chiar mai puţin credit decât parapsihologici.39

Beneficiind de un relativism pe care filosofia ştiinţelor nu-l mai poate repudia după ce l-a promovat, paraştiinţele se bucură, de asemenea, şi de o imagine mai curând favorabilă în opinia publică. Conform marelui sondaj efectuat de *Le Monde*

(numărul din 12 mai 1994) pe subiectul credinţelor francezilor.

71% din aceştia cred în transmiterea gândului (oricum, mai mulţi decât cei care cred în Dumnezeu), 60% în astrologie, 46% în clarviziune, 41% în farmece, 39% în extratereştri, 31% în mese turnante, adică în spiritism (credinţe, evident, mai mult sau mai puţin intense; am adunat „da, cu siguranţă" şi „da, puţin").40

O mişcare ce câştigă teren de la începutul anilor 1980 este

New Age, fascicol de teorii şi practici diverse, reunite însă prin aceeaşi dorinţă de evadare din cercul îngust al concepţiilor materialiste şi raţionaliste. New Age propovăduieşte o schimbare radicală de paradigmă care încorporează tot ceea ce ştiinţa oficială refuză sau marginalizează: factorul Psi, comunicarea cu alte entităţi (spirite sau extratereştri), terapii neconvenţionale…

Ea proclamă, într-un sens pur milenarist, intrarea omenirii într-o eră care va marca triumful spiritului asupra materiei, transfigurarea omului şi emergenţa unei conştiinţe planetare.41

O posibilitate de evadare în afara lumii concrete este promisă şi de tehnicile *realităţii virtuale*. Simularea unui altfel de mediu progresează într-un asemenea ritm, încât mâine va fi greu să se mai distingă între universul real şi fantasmele „materializate".

Aparenţa ştiinţifică a tuturor acestor tendinţe nu poate ascunde înserarea lor pe o durată foarte lungă. Paraştiinţele, New

Age-ul şi realitatea virtuală nu fac decât să „reelaboreze" *universul fermecat* de odinioară. Ele sunt expresia actuală a unei rezistenţe durabile faţă de ideologiile dominante – teologia Evului

Mediu, raţionalismul şi scientismul din epoca modernă –, care au încercat întotdeauna să „disciplineze" simultan organismul social şi corpusul cunoaşterii. Ele fac parte din aceeaşi dialectică ce opune şi reuneşte de multă vreme *cultura savantă* şi *cultura populară* (niciun zid etanş nu desparte, de altfel, cele două teritorii). Astăzi, zânele

folclorice, transfigurate, intră în ştiinţele paralele, în timp ce ştiinţa oficială joacă rolul conservator şi liniştitor al unei adevărate teologii. Decorul nu mai este medieval, dar arhetipurile ignoră decorurile.

Mituri moderne

— Ştiinţa a devenit, începând din secolul al XIX-lea, cea mai mare generatoare de mituri. Mitologia omului contemporan este în esenţă o mitologie cu bază ştiinţifică. Este vorba, de fapt, de o mitologie mult mai veche, recuperată, transfigurată şi repusă în circulaţie de ştiinţă. Sub pojghiţa ştiinţifică se recunoaşte întotdeauna arhetipul. Structura ştiinţifică şi, totodată, arhetipală a acestui *mit modern* (denumire datorată lui Carl G. Jung: *Un mit modern*, 1959) al *farfuriilor zburătoare* şi, într-un plan mai general, al extratereştrilor nu mai trebuie demonstrată. În acest domeniu ne găsim în punctul cel mai avansat al unei evoluţii foarte semnificative: fond arhetipal (unitate şi alteritate; popoare fabuloase) – ştiinţă şi filosofie (ipoteză) – vulgarizare

(cvasicertitudine) – ficţiune literară şi cinematografică (vizualizare) – şi, în sfârşit, un ultim stadiu, în care mitul este proiectat în realitatea imediată. Extratereştrii şi farfuriile lor zburătoare

(observate începând din 1947) au devenit o *prezenţă*; ele fac parte din lumea noastră şi participă, mai mult sau mai puţin discret, la istoria noastră şi la proiectele noastre de viitor.42

Acest tip de alunecare: ipoteză ştiinţifică – ficţiune literară – înserare în realitate, este, până la urmă, ceva destul de obişnuit. Bernard Heuvelmans, marele specialist al criptozoologiei, a invocat ca texte fondatoare ale acestei noi ştiinţe

Douăzeci de mii de leghe sub mări de Jules Verne şi *Lumea dispărută* a lui Arthur Conan Doyle.43

Scenariile catastrofice, mai mult decât abundente în ultimele două secole şi, mai ales, în ultimii zeci de ani, se inspiră, la rândul lor, în mare parte, din argumente

ştiinţifice (înrădăcinate şi ele în arhetipuri ca „sfârşitul lumii" sau „eterna reîntoarcere").

Glaciaţiune universală sau efect de seră (cauzate de pulberile sau de gazul carbonic, emanate de activităţile industriale), accidente cosmice, război nuclear urmat eventual de „iarna nucleară", breşe în stratul de ozon... totul se adaptează prompt noilor descoperiri şi conjecturi ştiinţifice şi tehnice.

Mitologia viitorului depinde şi ea, în mare măsură, de ştiinţă sau de o anume înţelegere a ştiinţei. În afara soluţiei finale a unui cataclism, posibilitatea de alegere este mare între variantele optimiste şi pesimiste, între o tehnologie pusă în serviciul omului său, dimpotrivă, care-l reduce la robie. Graţie jocului ştiinţific şi tehnologic, *citirea viitorului* (domeniu în care imaginarul domneşte pe deplin) a devenit o preocupare constantă a omului contemporan.

Puterea reală sau presupusă a ştiinţei se găseşte la originea unei bogate mitologii, în care figura centrală este cea a savantului. Savantul care se poate manifesta ca un zeu, punându-şi ştiinţa în slujba omului, dar şi savantul nebun, capabil de cele mai groaznice fărădelegi, capabil chiar, prin forţa tehnologiei, să nimicească lumea şi să distrugă omenirea. Începând cu *Frankenstein* (1818) al lui Mary Shelley şi până în zilele noastre, mitul *savantului nebun* cunoaşte o vogă niciodată dezminţită.44

Adaptarea arhetipurilor la formele moderne ale sensibilităţii şi culturii este scoasă în relief într-o manieră foarte sugestivă printr-un evantai bogat de *zvonuri*, structurate în adevărate *legende urbane* (termen deja consacrat, chiar dacă puţin restrictiv). Câteva exemple sunt de-ajuns pentru a ilustra îmbinarea tradiţie-modernitate.45

Astfel, zvonurile referitoare la animale insolite (de la caracatiţe uriaşe la feline misterioase) nu fac decât să prelungească în prezent un foarte tradiţional bestiar fantastic, dar acesta este condimentat de contribuţiile

ficţiunii ştiinţifice sau ale criptozoologiei şi legat de anumite evoluţii şi obsesii contemporane (marginalizarea lumii rurale, dihotomia industrie-natură, frica de viaţa sălbatică sau, dimpotrivă, puternica valorizare a acesteia, preocupări ecologiste…).

Se poate constata de asemenea, surprinzător, că şi *canibalismul*, simbol arhetipal al alterităţii, se simte destul de bine în decorul urban de astăzi. Vechiul său amplasament spaţial şi rasial

(în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, negri din Africa şi alţi

sălbatici se abandonau acestui viciu alimentar) s-a modificat oarecum în beneficiul unei implantări citadine. Sălbaticii şi negustoj rii de carne umană se găsesc cel mai adesea printre noi. Temerilor şi fantasmelor de pe vremuri li se adaugă neîncrederea în tehnologiile copleşitoare şi incontrolabile (carne umană în conserve, cenuşa cadavrelor incinerate confundată cu supa deshidratată…).

Acest comportament revelează, de asemenea, o nelinişte, fără îndoială veche, dar exacerbată de câtăva vreme, referitoare la pierderea integrităţii corporale. Refluxul religiei nu poate decât să valorifice încă şi mai mult singurele valori certe, care sunt corpul şi sănătatea. Pe acest fond s-a dezvoltat un zvon persistent despre *traficul organelor* (răpiri, operaţii clandestine, bebeluşi tăiaţi în bucăţi…). El corespunde noilor posibilităţi oferite de ştiinţă

(grefa) şi pare confirmat de frecventele dispariţii de persoane.

Un zvon care revine periodic este cel al *autostopistului fantomă*: o persoană urcată într-o maşină dispare brusc şi spectaculos, în acest caz, mediul înconjurător tehnologic (autostradă, maşină) abia maschează teme foarte vechi (fantome, apariţii, zâne, un du-te-vino între universul vizibil şi cel invizibil).

Trei mari serii de zvonuri, axate pe *extratereştri*, *yeti* şi alţi hominizi asemănători şi dispariţiile din *triunghiul*

Bermudelor, dovedesc recuperarea ştiinţifică şi deghizarea tehnologică

(OZN-uri venite din *galaxii*, *avioane* şi *vapoare* absorbite) a unor impulsuri permanente ale imaginarului. În ciuda unei explorări sistematice şi aparent aproape terminată, Terra păstrează în continuare un aer misterios şi ascunde cu grijă căi secrete ce duc în alte planuri ale realităţii. Ştiinţa şi tehnologia nu fac decât să ofere un decor modern vechilor fantasme: de fapt, unde ar fi diferenţa faţă de „cargo cults" melanesiene?

Permanente şi schimbare

Să revenim la întrebarea iniţială: un singur imaginar sau două regimuri distincte tăiate de linia, de altfel imprecisă, care separă societăţile tradiţionale de societatea tehnologică? Răspunsul

este deja prefigurat în periplul nostru; el rămâne în esenţă echivoc. Putem accepta însă faptul că nicio distincţie între cele două structuri istorice nu se exprimă prin antiteza între o *viziune falsă*

(sau puternic deformată) şi o *viziune reală* şi obiectivă a lumii.

Ştiinţa şi Raţiunea sunt canalizate de aceleaşi reguli ale imaginarului ca şi acelea care au prezidat sintezele precedente (faptul că ele au ajuns sau nu la anumite Adevăruri esenţiale nu mai este de resortul istoricului imaginarului).

Identificarea unui comportament mitic al complexului Raţiune-ştiinţă-Tehnologie contrazice caracterizarea puţin pripită a lumii contemporane ca un univers „demitizat" şi „desacralizat", de fapt, ca o lume în care puterea imaginarului ar fi micşorată. Unei interpretări mai puţin raţionaliste a raţiunii şi mai puţin scientiste a ştiinţei trebuie să i se adauge supravieţuirea şi chiar vitalitatea figurilor imaginarului tradiţional. Acestea au cedat mitologiilor noi o parte a teritoriului, dar au păstrat restul.

De la un spaţiu cultural la altul şi de la un mediu

social la altul, partajul este diferit şi, în plus, amalgamul, soluţiile combinate nu lipsesc.

Trebuie să constatăm, de exemplu, nu doar refluxul aşa de des invocat, ci şi vigoarea credinţelor religioase (şi chiar a anumitor practici magice), al căror sfârşit li se părea ineluctabil raţionaliştilor din Epoca Luminilor şi discipolilor lui Mane, într-o lume ajunsă, în sfârşit, la maturitate. De fapt, chiar în spaţiul cel mai afectat de factorii „desacralizanţi" – cel al

Occidentului (şi al Franţei în particular) –, credinţele religioase continuă să păstreze poziţii semnificative. Conform sondajului din mai 1994 menţionat mai sus, 24% dintre francezi s-au declarat credincioşi convinşi, 24% credincioşi prin tradiţie şi 17% credincioşi nesiguri. Chiar dacă ponderea credincioşilor convinşi este în scădere (prin comparaţie cu 30% din 1986), o majoritate de credincioşi sau „aproape-credincioşi" pare să se detaşeze. Să mai observăm şi că 57% dintre persoanele chestionate cred – mai mult sau mai puţin – în miracole, 51%

În învierea lui Cristos; mai puţin numeroşi sunt cei care admit învierea morţilor (38%) sau infernul (33%). Practica religioasă este, fără îndoială, în declin, dar ateismul militant de asemenea;

doar 19% dintre persoanele chestionate s-au declarat deschis necredincioşi.

Dacă se combină cele două cifre, adică credinţa religioasă şi credinţa în miturile moderne (factor Psi, extratereştri...), credinţe compatibile, dar adesea distincte, rezultă că procentajul total se apropie de 100%. Să adăugăm la aceasta noul val milenarist: proliferarea sectelor, aşteptarea sfârşitului lumii sau a unei reînnoiri absolute. Imaginarul impregnează conştiinţa umană şi astăzi la fel de mult ca la începuturi. Nici fondul său global, nici forţa sa nu s-au diminuat.

Persistenţa arhetipurilor n-ar trebui să-l facă pe cercetător insensibil la formele noi, create în timp. Ştiinţa

şi tehnologia au schimbat viaţa oamenilor şi reperele lor. Ele au fasonat într-o manieră nouă temerile şi speranţele noastre. Miturile de factură ştiinţifică, în ciuda rădăcinilor arhetipale, îndeplinesc funcţii corespunzând unui context social şi cultural determinat.

Compromisul se impune. Într-o perspectivă pur istorică, se poate insista legitim asupra formelor şi funcţiilor specifice ale imaginarului acordate sensibilităţii contemporane. La un nivel mai ridicat, suntem nu mai puţin obligaţi să constatăm că orice creaţie nouă îşi găseşte sursa în structurile permanente ale spiritului. Desigur, o revoluţie a avut loc în Occidentul raţionalist şi tehnologic, ceea ce a însemnat *reformularea radicală* a unui *fond arhetipal* constant. Două regimuri ale imaginarului sau unul singur? Nu e decât o ceartă de cuvinte. Adevărata problemă este de a înţelege cât mai corect posibil conexiunile dintre permanenţe şi schimbare.

Note

1. James George Frazer, *Le Rameau d'or*, Librairie Paul Geuthner, Paris, 1923, p. 661.

2. Alain, *Preliminaires à la mythologie*, Paul Hartmann, Paris.

1943. Câteva fraze caracteristice: „Marea problemă a cercetătorului este eliminarea imaginaţiei" (p. 11); „întreaga înţelepciune este refuzarea viziunilor" (p. 13); „idealismul este o stare a copilăriei" (p. 51);

„Mitologia noastră este copiată exact după aceste idei ale copilăriei".

(pp. 89 – 90); „ceea ce-i lipseşte de la început copilului este exact această cunoaştere pozitivă, pe care fiecare o dobândeşte prin munca mâinilor sale, şi nu altfel" (p. 32).

3. Georges Gusdorf, *Mythe et methaphysique*, Flaminarion, Paris.

1953, p. 244.

4. Gilbert Durand, op. cit., p. 421.

5. D'Holbach, *Sisteme de la nature*. Prima parte, Londra, ediţia
1781, pp. 4 – 5 (capitolul I: „Despre natură").
6. Ernst Mach, *La Mécanique exposee*. *Histoire et critique de son developpement*, Paris, 1904, p. 433.
7. Voltaire, „Destin", în *Dictionnairephilosophique* (publicat între
1764 şi 1772).
8. Lucian Boia, *Entre l'Ange et la Bete*, pp. 109 – 124.
9. Un recensământ detaliat al producţiilor utopice în cartea lui Raymond Trousson, *Voyages aux pays de nulle part*. *Histoire littéraire de la pensie utopique*, Editions de l'Université de Bruxelles, 1975
(„Le Siècle des Lumières", pp. 119 – 181).
10. Edmond Halley, „An Account of the Cause of the Change of the Variation of the Magnetical Needle; with an Hyphotesis of the
Structure of the Internai Parts of the earth", în *Philosophical Transactions of the Royal Society*, vol. 16 (1692), pp. 563 – 578; „An
Account of the Late Surprizing Appearance of the Lights Seen in the air ...", *ibidem*, vol. 29 (1716), pp. 406 – 428.
11. Pentru preocupările alchimiste ale lui Newton se poate consulta Bernadette Bensaude-Vincent şi Isabelle Stengers, *Histoire de la chimie*, La Découverte, Paris, 1993, pp. 69 – 71 („Richard Westfall este primul care a îndrăznit să pună întrebarea: şi dacă *Principia* n-ar fi fost pentru Newton apoteoza, ci doar o peripeţie a adevăratei sale cercetări? Şi dacă scopul său ar fi fost să studieze, pe un caz simplu al mişcărilor celeste, acele forţe pe care le urmărea în secret în laboratorul său din Cambridge?").
12. O sinteză utilă a dezbaterii epistemologice contemporane în articolul lui Pierre Lagrange, „Les Parasciences selon F epistemologie:

des savoirs sans méthode", în *Analele Universităţii Bucureşti*, istorie, 1991, pp. 101 – 110.

13. Jean Baudouin, *Karl Popper*, PUF, „Que sais-je?”, Paris, ediţia a doua, 1991, p. 37.

14. Paul Feyerabend, *Contre la méthode*, Seuil, Paris, 1979, pp. 20
şi 332.

15. Gerald Holton, *L'Imagination scientifique*, Gallimard, Paris.
1981, p. 120.

16. Gaston Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique*. *Contribution a une psychanalyse de la connaissance*. Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1938 şi 1993, pp. 195 şi 207.

17. Pierre Thuillier, *Le Petit Savant Mustre*, Seuil, Paris, 1980, pp. 96 – 97.

18. Lucian Boia, *Entre l'Ange et la Bete*, pp. 128 – 129. Referitor la subiectul clasificărilor rasiale este foarte interesant de consultat
Linne, *Sisteme de la nature*, vol. I, Bruxelles, 1793, pp. 32 – 33, şi, pentru excesele ulterioare, *Nouveau Dictionnaire d'histoire naturelle*, vol. 15, Paris, 1817, articolul „Homme” (de doctorul Julien-Joseph
Virey), pp. 1 – 255 şi *Dictionnaire classique d'histoire naturelle*, sub direcţia lui Bory de Saint-Vincent, vol. VIII, Paris, 1825, articolul
„Homme”, pp. 269 – 328.

19. Pierre Darmon, *Médecins et assassins à la Belle Époque. La*
Medicalisation du crime, Seuil, Paris, 1989.

20. Lucian Boia, *L'Exploration imaginaire de l'espace*, pp. 46—7.

21. Balzac, *La Recherche de l'Absolut*, Flaminarion, Paris, 1993, cu o introducere de Nadine Satiat, în care sunt scoase foarte clar în evidenţă conexiunile ştiinţifice ale acestui roman. Pentru căutarea obsesivă a elementului chimic originar, vezi şi Bernadette Bensaude-Vincent şi Isabelle Stengers, op. cit., pp. 162 – 163.

22. Émile Zola, *Le Docteur Pascal*, capitolul al II-lea.

23. O bună analiză a fanteziilor sociale şi ştiinţifice

furieriste în lucrarea lui Simone Debout: *L'Utopie de Charles Fourier*. *L'illusion reelle*, Payot, Paris, 1978. Vezi şi Michel Nathan, *Le Ciel des fourieristes*. *Habitants des étoiles et reincarnations de l'âme*, Presses

Universitaires de Lyon, 1981.

24. O prezentare sintetică a doctrinei spiritiste şi a istoriei sale la

Yvonne Castellan, *Le Spiritisme*, PUF, „Que sais-je?", Paris, 1954

(ediţia a şaptea, 1987). Lucrarea fondatoare îi aparţine lui Allan Kardec:

Le Livre des esprits, 1857. Pentru ideile lui Flaminarion în domeniu şi legătura dintre pluralitatea lumilor şi spiritism, vezi Lucian Boia.

L'Exploration imaginaire de l'espace, pp. 26 – 28.

25. Saint-Simon, *Oeuvres*, Libraire de Capelle, Paris, 1841.

„Nouveau christianisme" (capitolul „Des religions"), p. 104.

26. Ernest Renan, *L'Avenir de la science*. *Pensées*, *de 1848*, Calmann-Levy, 1890, p. 37.

27. Auguste Comte, *Sisteme de politique positive ou trăite de sociologie instituant la religion de l'humanité*, vol. III, Paris, 1853, p. 2.

Scopul urmărit de Comte în această lucrare era „determinarea viitorului în funcţie de trecut" (vol. IV, 1854, pp. 18 – 19). În ceea ce priveşte latura cea mai specific religioasă a doctrinei, se poate admira templul pozitivist inaugurat de filosof în cartierul Marais din Paris şi ai cărui „sfinţi laici", denumind fiecare o lună din noul calendar, se numesc: Moise, Homer, Aristotel, Arhimede, Cezar, Sfântul Pavel.

Charlemagne, Dante, Gutenberg, Shakespeare, Descartes, Frederic cel Mare şi fiziologul Bichat.

28. Hippolyte Taine, *Philosophie del art*, ediţia a treia, Paris, 1879, p. 55.

29. În analiza imaginarului marxist şi comunist urmărim în mare argumentele din lucrarea noastră *Mitologia ştiinţifică a comunismului*. Lupta de clasă „descoperită" de Marx este o proiecţie istorică a polarizării, parţial reală, caracterizând societatea industrială (mai ales engleză) din vremea sa.

30. Lucian Boia, *La Fin du monde*. *Une histoire sans fin*, „Criza de la 1900", pp. 159 – 194.

31. Pentru acest subiect trimitem la culegerea *La Science sous le*

Troisième Reich, îngrijită de Josiane Olff-Nathan, Seuil, Paris, 1993, şi mai ales la contribuţiile lui Mark Walker: „Une physique nazie?"

(pp. 103 – 132) şi Benoît Massin: „Anthropologie raciale et naţional-socialisme: heurs et malheurs du paradigme de la race" (pp. 197 – 262).

32. Anumite tendinţe iraţionale identificabile în mentalitatea nazistă sunt scoase în evidenţă de Nicolas Goodrick Clarke: Les *Racines occultistes du nazisme*, Editions Pardes, Puisseaux, 1989.

33. Lucian Boia, *La Mythologie scientifique du communisme*, „La reinvention de l'histoire", pp. 77 – 100.

34. Această „aventură" biologică este rezumată în lucrările lui Joel şi Dan Kotek, *L'Affaire Lyssenko*, Edition Complexe, Bruxelles, 1986

şi lui Denis Buican, *Lyssenko et le lyssenkisme*, PUF, „Que sais-je?"

Paris, 1988.

35. Pentru acest subiect, o carte esenţială: *La Sciencepour tous*.

Sur la vulgarisation scientifique en France de 1850 a 1914, volum îngrijit de Bruno Beguet, Bibliothèque du Conservatoire National des Arts et Metiers, Paris, 1990.

36. Jean-Bruno Renard, „La Para-archeologie et sa diffusion dans le grand public", în *L Archeologie et son image*, Edition APLICA.

Juan-les-Pins, 1988, pp. 275 – 290.

37. Bernard Heuvelmans, *Sur la piste des betes ignorees*, Pion.

Paris, 1955; *Histoires des betes ignorees de la mer*, Pion, Paris, 1965

şi 1975; *L'Homme de Neanderthal est toujours vivant* (cu Boris Porchnev), Pion, Paris, 1974; *Les Derniers Dragons d'Afrique*, Pion, Paris.

1978; *Les Betes humaines d'Afrique*, Pion, Paris, 1980.

38. Yvonne Castellan, *La Parapsychologie*, PUF, „Que sais-je?", ediţia a şasea, Paris, 1985.

39. Pierre Lagrange, op. cit., p. 105.

40. *Le Monde*, 12 mai 1994, „Un sondage sur les croyances des

Français", pp. 12 – 13.

41. Jean Vernette, *Le NewAge*, PUF, „Que sais-je?", Paris, 1992

şi 1993.

42. Câteva titluri extrase dintr-o bibliografie enormă: Michel Dorier şi Jean-Pierre Troadec, *Les OVNI*, PUF, „Que sais-je?", Paris, 1985;

Bertrand Meheust, *Soucoupes volantes etfolklore*, Mercure de France.

Paris, 1985; Jean-Bruno Renard, *Les Extraterrestres. Une nouvelle croyance religieusel* Editions du Cerf, Paris, 1988; Pierre Lagrange.

„Enquête sur les soucoupes volantes", *val. Incroyable etsespreuves*

(Terrain, 14), Paris, 1990. Şi să nu uităm, desigur, lucrarea clasică a lui Carl G. Jung, *Un mythe moderne*, Gallimard, Paris, 1961.

43. Bernard Heuvelmans, *L'Homme de Neanderthal est toujours vivant*, p. 15.

44. Vezi în legătură cu aceasta contribuţiile lui Gwenhael Ponnau:

La Folie dans la littératurefantastique, Edition du CNRS, Paris, 1987, a doua ediţie, 1990) şi antologia

editată sub îngrijirea ei Les *Savants fous*, Omnibus, Presses de la Câte, 1994.

45. Pentru acest subiect este indispensabilă consultarea culegerii lui Véronique Campion-Vincent şi Jean-Bruno Renard: *Légendes*

DOUĂ REGIMURI ALE IMAGINARULUI? 99

urbaines. *Rumeiirs d'aujourd'hui*, Editions Payot, Paris, 1992. Textul nostru se referă în principal la eseurile referitoare la „Les auto-stoppeurs fantomes" (Jean-Bruno Renard, pp. 45 – 58), „Le Canibalisme involontaire" (Jean-Bruno Renard, pp. 70 – 106), „Les felins-mysteres".

(Véronique Campion-Vincent, pp. 154 – 160) şi „Le rein voie" (Véronique Campion-Vincent, pp. 272 – 279). Vezi şi cartea recentă a lui

Véronique Campion-Vincent, *La Legende des vols d'organes*, Les

Belles Lettres, Paris, 1997.

CAPITOLUL AL III-LEA

O SCHEMĂ BIPOLARĂ:

INFERNUL ŞI PARADISUL

Imaginar în stare pură

Printre „subsistemele" imaginarului, viaţa de apoi ocupă o poziţie aparte. Este imaginarul în stare pură, care se hrăneşte din propriile-i resurse. Se pot întotdeauna reduce, dacă se doreşte, miturile istorice la istoria trăită sau figurile insolite ale

Celuilalt la diversitatea efectivă a raselor şi culturilor. Dar în cazul vieţii de apoi nu există niciun model tangibil pentru a fi transfigurat. Singurele legături „terestre" care ar putea fi invocate sunt strict de natură psihologică. Dovadă suplimentară, dacă era necesar, că se poate construi pe o fundaţie care aparţine exclusiv înclinărilor spirituale.

Această condiţie „ideală" a vieţii de apoi se referă la arhetip în semnificaţia sa generală şi abstractă. În schimb, multiplele sale concretizări fac inevitabil apel la figuri inspirate din ordinea concretă a lumii. Ne prelungim în viaţa de apoi bucuriile şi necazurile, diminuate sau

amplificate, proiectăm adesea peisaje, obiecte şi obiceiuri care aparţin mediului terestru. Justiţia divină nu face decât să prelungească justiţia umană, amplificându-i exigenţele şi completându-i lacunele. Până la urmă, viaţa de apoi participă la dinamica istoriei. Fiecărei culturi şi fiecărei epoci îi corespunde un discurs specific asupra unei realităţi transcendentale presupuse imuabile, dar actualizată şi ideologizată neîncetat.

Nu există nicio contrazicere în observaţiile noastre, sau, dacă există, responsabilitatea revine în întregime logicii imaginarului. Credinţa în viaţa de apoi pare să caracterizeze spiriO SCHEMĂ BIPOLARĂ: INF!

tul uman încă de la naştere sau, oricum, de la cristalizarea sa definitivă; acest lucru este demonstrat de riturile funerare identificabile la *Homo sapiens* încă de acum zeci de mii de ani. Apoi, toate culturile şi civilizaţiile, fără nicio excepţie, au împărtăşit aceeaşi convingere. Este, incontestabil, o structură arhetipală universală şi de o mare putere. Esenţa sa ţine de natura umană;

la acest nivel, orice interpretare de factură istorică ar fi nesatisfăcătoare. Dar, pe de altă parte, manifestările sale sunt diverse ca viaţa şi se înscriu în mişcarea civilizaţiilor.

Ar fi prezumţios să propunem, în limitele unui scurt capitol, o abordare completă a problemei. Liniile principale au fost clar definite de Michel Hulin, care distinge patru axe de reprezentare: „amplasarea” lumii de apoi (proximitate sau îndepărtare); modalităţi de existenţă (pur spirituală sau reintegrare corporală); destin individualizat sau reîncarnări succesive; justiţie (separând damnaţii şi aleşii) sau iertare (reconciliere finală a tuturor).1 În ce ne priveşte, ne vom limita la câteva exemple şi observaţii pentru a degaja în linii mari regulile generale ale sistemului: pe de o parte, invariantul arhetipal, pe de altă parte, adaptarea lumii de apoi la mersul istoriei, totodată ca *oglindă* şi *motor* al evoluţiei. Se va mai observa şi că viaţa de apoi oferă istoricului o *sursă* preţioasă şi inepuizabilă, şi, mai mult chiar, o cheie care permite o decodare. În timp ce arhetipul clarifică o aspiraţie

fundamentală a fiinţei umane, diversele sale versiuni permit pătrunderea în adâncimea sistemelor de civilizaţie.

Marea cotitură: polarizarea lumii de apoi

Alegem ca reper o cotitură decisivă în evoluţia arhetipului:

trecerea de la o viaţă de apoi nediferenţiată, sejur al umbrelor posedând un simulacru de viaţă, la o viaţă de apoi puternic dramatizată şi polarizată între un loc rezervat celor drepţi şi un domeniu destinat damnaţilor. Arhetipul vieţii de apoi tinde

818856

BIBLIOTECA} *UD*, FEANĂ

„OCTAVIAN GOGA".

RNUL ŞI PARA (5Î, HŢU 101

102 PENTRU O ISTORIE A IMAGINARULUI

astfel să se alinieze unei alte tendinţe arhetipale, care este exacerbarea contrariilor.

În secolele ce au precedat fondarea religiei creştine, Hadesul grecilor şi Sheolul evreilor, iniţial infernuri lipsite de pedepse, deschise pentru toţi răposaţii, evoluează lent, dar sigur, spre o separare postumă a destinelor. Cu intensităţi diferite, sistemul recompenselor şi al pedepselor funcţiona şi în Mesopotamia şi în Egipt. Dar acestui sistem i-a lipsit mult timp fermitatea. Soarta damnaţilor era prea puţin precizată, iar pedepsele, în principiu, nu erau eterne. Hinduismul şi budismul au imaginat o soluţie încă şi mai complexă, combinând, în cadrul unei istorii ciclice, o multitudine de sejururi infernale şi de reîncarnări.2

Creştinismul a fost acela care a ajuns la consecinţele ultime ale principiului bipolar. Iudaismul, care i-a pregătit terenul, şi islamismul, care i-a urmat, se remarcă printr-o polarizare similară, fiind departe, totuşi, de atingerea rigorii construcţiei creştine şi de prezenţa sa obsedantă în viaţa socială. Evreii sunt mai puţin interesaţi de escatologie decât creştinii; pentru ei şi pentru musulmani eternitatea osândelor este departe de a se impune ca punct doctrinar. Aceste trei religii insistă însă asupra unei

istorii jucate o dată pentru totdeauna, conducând la sfârşitul lumii şi la Judecata de apoi.3

„Perfecţionarea" lumii de apoi concordă cu nevoile şi scrupulele unor societăţi din ce în ce mai complexe, mai exigente la capitolele de drept şi morală şi mai ales mai preocupate de responsabilităţile individuale. Diversificarea sa avansează în ritmul afirmării individului. Ea evoluează de asemenea într-un raport foarte strâns cu normele şi practicile judiciare. De la un anumit grad de complexitate socială, acestea nu mai par suficiente pentru asigurarea bunei funcţionări a organismului colectiv; justiţia divină, mai completa şi mai intransigentă, se dovedeşte indispensabilă pentru impunerea unui plus de coerentă şi armonie. *...

O SCHEMĂ BIPOLARĂ: INFERNUL ŞI PARADISUL 103

Viziunea creştină a lumii de apoi reprezintă punctul de netrecut atins în acest proces de polarizare-dramatizare. Judecata care separă pentru eternitate pe cei buni de cei răi corespunde unei concepţii deosebit de clare a sensului istoriei şi a destinului uman. Să remarcăm totuşi că textele de bază – Epistolele

Sfântului Pavel şi ale Sfântului Petru şi Evangheliile – sunt mai curând discrete în ceea ce priveşte trăsăturile concrete ale vieţii de apoi, şi, mai ales ale Infernului, care trebuia să devină partea centrală a sistemului. Imaginile bine cunoscute ale vieţii de apoi creştine, atât de uluitoare şi bogate în detalii, s-au dezvoltat mulţumită muncii intelectuale a teologilor şi, de asemenea, unei anumite adaptări folclorice. Este suficient să comparăm *Biblia* şi *Divina Commedia*: Infernul foarte elaborat şi terifiant al marelui florentin, creaţie poetică destul de fidelă exegezelor teologice ale sfârşitului Evului Mediu, merge mult mai departe decât scurtele menţiuni din textele sacre. Remarcabilă ilustrare a dinamicii proprii imaginarului: acesta a procedat, prin completări succesive, la concretizarea lumii de apoi.

Evoluţia spirituală desăvârşită de creştinism trebuie

să fie raportată la o fază istorică determinată. Această consolidare a schemei bipolare a vieţii de apoi însoţeşte o lungă serie de tulburări. Nenorocirile poporului evreu au inspirat direct elaborarea Bibliei. Dar această istorie particulară se înscrie într-un proces de o cu totul altă amploare, acumulând tensiuni şi contradicţii în spaţiul Orientului Apropiat şi al Mediteranei din secolele precedând naşterea lui Iisus Cristos până la descompunerea Imperiului roman şi instalarea unei noi ordini europene în Evul Mediu.4

S-au produs atunci, totodată, accelerarea ritmului istoriei şi lărgirea structurilor ei. Spaţiul comunitar tradiţional şi liniştitor a evoluat spre mari ansambluri teritoriale (lumea elenistică, apoi romană). A fost trecerea de la o lume închisă la o lume deschisă, o lume care acorda o pondere mai semnificativă individului şi libertăţii sale, o lume mai dificil de asumat şi unde

libertatea – care nu este de fapt decât o ruptură a legăturilor

— Ridica un val de nelinişti (vezi în legătură cu aceasta remarcabila analiză a lui E.R. Dodds în *Grecii şi iraţionalul*). Această frică de istorie explică ascensiunea în forţă a iraţionalului, recursul la o dispunere a imaginarului destinată să preîntâmpme pericolele sau să transfigureze pur şi simplu lumea. Criza finală a Antichităţii, năvălirea „barbarilor”, distrugerea unui imperiu despre care se crezuse că e etern şi care se confunda aproape cu toată oicumena, părea să prevestească sfârşitul istoriei, poate sfârşitul aventurii umane. Pe acest teren s-a dezvoltat creştinismul. O istorie „exacerbată”, minată de o sumă formidabilă de contradicţii, s-a sublimat în aşteptarea mesianică.

Noua religie proclama sfârşitul suferinţelor şi reinstalarea armoniei primordiale în locul mişcării haotice a istoriei. Se va face dreptate, o dreptate intransigentă, separând pe vecie pe cei buni de cei răi. Sfârşitul lumii a devenit momentul suprem al istoriei. Binele şi răul,

tenebrele şi lumina au fost exacerbate pe pământ, ca şi în cer. Mişcările milenariste au reactualizat paradisul terestru, inventând o formulă paradiziacă situată la finele istoriei. Vom reveni asupra acestui subiect. Să reţinem doar că, într-o primă fază, binele trebuia să triumfe chiar pe acest pământ. O mie de ani de fericire terestră vor urma sfârşitului istoriei şi vor preceda sfârşitul definitiv şi Judecata de apoi.

Înfruntarea decisivă dintre bine şi rău, dintre Cristos şi Anticrist s-ar fi derulat astfel în două etape, repetare imprimând un plus de relief principiilor opuse. Biserica a sfârşit prin a reţine un singur deznodământ: Judecata de apoi şi eternitatea atemporală a recompenselor şi osândelor.5

În aceeaşi epocă şi în acelaşi spaţiu – Orientul Apropiat-Mediterana –, opoziţia Bine-Rău a găsit o rezolvare încă şi mai radicală în sintezele religioase profesând un dualism absolut: maniheismul iranian, gnosticismul creştin, urmate în Evul

Mediu de secte cum ar fi bogomilii şi catarii. În cazul acestora, devalorizarea, chiar diabolizarea lumii materiale mergea până

O SCHEMĂ BIPOLARĂ: INFERNUL ŞI PARADISUL 105

la capăt, în antiteză ireconciliabilă cu regatul spiritual divin.6

Aceasta confirmă diagnosticul: într-un fel sau altul, înfruntarea contrariilor a devenit un factor esenţial al istoriei.

Refuzul lumii reale dovedeşte o sete nesatisfăcută de depăşire. Viaţa de apoi creştină marchează punctul culminant al unei crize istorice majore: soluţie oferită frustrărilor şi speranţelor care cereau o rezolvare imediată şi radicală.

Lumea de apoi creştină în ritmul istoriei

Concepţia creştină asupra lumii de apoi este marcată, de-a lungul secolelor, de căutarea unui echilibru între rigoarea doctrinală şi inevitabila adaptare la fazele

istorice succesive. Cu instalarea Bisericii în poziţie dominantă, Infernul şi Paradisul au devenit mult mai mult decât o soluţie compensatoare pentru dezmoşteniţii istoriei; ele şi-au asumat şi sarcina de a supraveghea funcţionarea organismului social.

Într-o primă fază, evenimentul cel mai bogat în consecinţe a fost victoria „rigoriştilor" asupra „indulgenţilor". Doctrina apocatastazei implica mântuirea finală pentru toată lumea (eventual chiar şi pentru diavol). Origen, părinte al Bisericii, susţinea

(în prima jumătate a secolului al III-lea) că osândele din Infern ar fi de natură strict morală – remuşcările damnaţilor –, în orice caz, limitate în timp. Această tendinţă a pierdut lupta.

Infernul terifiant şi etern a fost cel care a triumfat, teoretizat de Sfântul Augustin şi apoi de Toma din Aquíno. El era destinat „celorlalţi", fără nicio excepţie: „nimeni, în afara Bisericii catolice, nici păgân, nici evreu, nici necredincios, nici cel care este despărţit de unitate, nu va avea parte de viaţa eternă, ci, dimpotrivă, va pieri în focul etern..." (Sinodul din

Florenţa, 1439).7

O inovaţie semnificativă – decurgând oarecum din această înăsprire a Infernului – a fost instalarea Purgatoriului la

„Jumătate de drum" între Infern şi Paradis. Această dezvoltare teologică a doctrinei originare s-a cristalizat definitiv în seco

lui al XIII-lea. Jacques Le Goff i-a consacrat un studiu exemplar.8 Purgatoriul a beneficiat de îndepărtarea în conştiinţe a sfârşitului lumii şi a Judecăţii de apoi în lungul mileniului ce a legat sfârşitul Antichităţii de începutul epocii moderne. Această întârziere făcea de dorit o soluţie intermediară pentru a acoperi intervalul, puţin mai lung decât se prevăzuse, precedând actul ultim de justiţie. Căutarea unui „loc intermediar" răspundea de asemenea unei individualizări mai fine a osândelor şi recompenselor,

dualismului absolut Infern-Paradis lipsindu-i puţin nuanţele. Era de fapt un sistem mai potrivit nevoilor unei societăţi în care diversificarea se afirma în forţă, mai ales spre anii 1200 – 1300, în epoca avântului oraşelor şi constituirii unei clase de mijloc. Purgatoriul mai reflecta şi o percepere mai concretă şi mai precisă a timpului; osândele sale erau măsurate, durata lor fiind în acord cu rugăciunile şi faptele bune ale celor vii, pe când timpul nu avea niciun efect asupra Infernului şi

Paradisului.

Purgatoriul rafina sistemul, nuanţându-l şi consolidându-l în acelaşi timp. Era lestul ce trebuia aruncat pentru a contracara ipoteza unui infern temporar, pe care unii continuau să-l susţină. Se găsise, în sfârşit, soluţia pentru o categorie largă de păcătoşi care nu meritau osândele Infernului, dar nici, imediat, bucuriile Paradisului. Această construcţie teologică a fost exclusiv occidentală; Biserica ortodoxă a respins-o. În măsura în care Purgatoriul oferea o soluţie (relativă, fără îndoială) de libertate şi diversitate, absenţa sa în Est a definit un spaţiu tradiţionalist în faţa unui Occident atras de inovaţii. Din acest moment, Occidentul a continuat să inoveze, în teologie, ca în toate celelalte domenii. Istoria europeană a cunoscut două viteze. Nu este vorba de a transforma viaţa de apoi în motor exclusiv; aceasta nu este decât un simptom printre altele.

Un alt moment forte în istoria vieţii de apoi se anunţă în

Europa occidentală la sfârşitul Evului Mediu şi la începutul epocii moderne: din secolul al XIV-leapână în secolul al XVII-lea.

O SCHEMĂ BIPOLARĂ: INFERNUL ŞI PARADISUL 107

Dezmembrarea structurilor feudale şi erupţia modernităţii deschid o criză structurală de amploare nu mai mică decât cea care a caracterizat ultimele secole ale Antichităţii. Teoriile şi mişcările milenariste au revenit în forţă după ce au cunoscut o oarecare eclipsă în timpul

Evului Mediu. Sfârşitul lumii este din nou la ordinea zilei, potrivit celor două versiuni contradictorii sau complementare: dublul sfârşit invocat de milenarişti sau sfârşitul definitiv şi Judecata de apoi. Imaginarul osândelor s-a înăsprit net; există în aparenţă o plăcere sadică în reprezentarea prin imagine sau evocarea prin cuvânt a gamei infinite de torturi rezervate păcătoşilor. Mai mult chiar, Infernul invadează Pământul; diavolul pare omniprezent, lucrând cu ajutorul agenţilor săi neobosiţi: infideli, eretici, vrăjitoare…

Polarizarea bine/rău îşi atinge apogeul, pe Pământ, ca şi în lumea de apoi.9

În aceeaşi epoca, Reforma a introdus un element suplimentar de rigoare doctrinală. Invocând „predestinarea", calvinismul şi alte curente protestante nu s-au mai mulţumit să despartă aleşii de damnaţi începând de la trecerea lor în lumea de dincolo. Aceştia sunt separaţi de la începuturi, soarta fiecărui individ fiind decisă dinainte. Polarizarea lumii de dincolo, deja extremă în religia creştină, îşi găseşte astfel expresia sa ultimă: totul este înscris în eternitate. Max Weber a arătat într-o lucrare celebră (*Etica protestantă şi spiritul capitalismului*.

1904 – 1905) cum ignorarea de către fiecare a propriului destin, imposibilitatea de a obţine iertarea prin mijloace „magice", combinată cu speranţa de a figura printre aleşi, au orientat protestanţii spre o asceză de factură laică, privilegiind activitatea şi munca. Astfel s-au ţesut legături între protestantism şi capitalism.

Spre sfârşitul secolului al XVII-lea, Occidentul îşi află un nou şi relativ echilibru. Reforma şi Contrareforma au încercat să disciplineze imaginarul, fiind repede urmate de raţionalismul filosofic şi ştiinţific. Infernul şi Paradisul renunţă la „prea

plinul" Renaşterii; ele abandonează Pământul, stabilindu-se definitiv în lumea de dincolo. Dar discursul despre osânde, chiar dacă oarecum mai abstract (cel puţin pentru uzul elitelor) decât imaginarul infernal al epocii

anterioare, s-a păstrat încă foarte puternic. Societatea modernă a fost construită pe represiune, şi viaţa de apoi nu putea decât să preia în contul său principiile asigurând ordinea terestră. Se poate chiar constata o înăsprire în plin secol al XIX-lea, explicabilă prin creşterea tensiunilor sociale şi a conflictelor de clasă, şi răspunzând de asemenea strategiei defensive a unei Biserici care-şi simţea ameninţate poziţiile.10 Aceasta explică faptul că spre 1900 discursul nu se prea schimbase faţă de secolele precedente. Ceea ce evoluase în schimb era aşteptarea socială. Secolului al XX-lea îi revenea misiunea să adapteze modelul vremurilor noi.

Înainte de a încerca să desprindem anumite tendinţe actuale din viaţa de apoi creştină, să formulăm principalele concluzii rezultând din această scurtă incursiune istorică.

Am regăsit în viaţa de apoi regulile care asigură funcţionarea mecanismului universal al imaginarului. Totul porneşte de la *structurile arhetipale*: intuiţia unei alte realităţi, viaţa de după moarte, jocul contrariilor. Pe această bază este construit *modelul*, fruct al istoriei: sfârşitul lumii, Judecata de apoi, Infernul şi Paradisul, model prezentând, la rândul său, o remarcabilă fixitate structurală, adaptabilă unor contexte foarte diferite, ca

Evul Mediu sau secolul al XIX-lea. În sfârşit, *inovaţiile*, rezultând din fiecare context istoric şi cultural, îmbogăţesc sau epurează tabloul, antrenând, fără a pune în cauză esenţialul, deplasări de accent mai mult sau mai puţin semnificative.

Fără a forţa prea mult interpretările, suntem tentaţi să afirmăm că o puternică polarizare a vieţii de apoi indică un tip de societate conflictuală şi dinamică. Această dispoziţie întreţine, în egală măsură, o viziune *universalistă* şi *individualistă* a destinului uman. Ea se traduce şi printr-o sete de perfecţionare, susceptibilă să conducă la schimbare şi la progres. Pe de altă parte, împărţirea omenirii în „damnaţi” şi „aleşi” dovedeşte un

O SCHEMĂ BIPOLARĂ: INFERNUL ŞI PARADISUL

mare grad de intoleranţă faţă de „ceilalţi” – păgâni, necredincioşi, eretici – şi un fond de agresivitate. Spiritul de cucerire

— Cruciadă sau război sfânt –, caracterizând creştinismul şi islamismul, două mari religii axate pe o viaţă de apoi net polarizată, dovedeşte această mentalitate. În concluzie, afirmarea individului combinată cu un înalt grad de responsabilitate socială şi expansiune universală vizând impunerea generală a propriilor valori au fost trăsăturile esenţiale ale istoriei Occidentului în timpului celui de-al doilea mileniu al erei noastre, înseamnă că Infernul şi Paradisul au contribuit din plin la formarea lumii în care trăim.

Sfârşitul Infernului?

În secolul al XX-lea şi mai ales în a doua sa jumătate se manifestă o restructurare radicală a vieţii de apoi creştine. O adevărată ruptură se conturează în raport cu discursul dominant repetat de-a lungul aproape a doua milenii.

Am constatat că, în imaginarul clasic al vieţii de apoi, focul

Infernului strălucea mai puternic decât lumina Paradisului.

Paradisul era, fără îndoială, obiectivul ce trebuia atins, dar

Infernul rămânea piesa centrală a sistemului, mai convingător oarecum, mai motivant decât fericirea celestă. Ameninţările răsunau mai limpede decât promisiunile. Cel mai urgent lucru era să scapi de chinuri, de chinurile concrete, teribile şi eterne, înainte să te gândeşti la nişte satisfacţii definite destul de vag. De altfel, se credea că Infernul era infinit mai populat decât Paradisul.

Faţă de această „cultură infernală”, care a marcat profund istoria Europei creştine, ceea ce impresionează în epoca noastră este tocmai reculul foarte semnificativ al Infernului. Oare acesta ar fi sfârşitul sistemului bipolar al lumii de dincolo? Nu chiar pentru moment, dar, oricum, inversarea tendinţei este deosebit de sensibilă. Categoria

aleşilor, pe vremuri net minoritară, tinde să înglobeze aproape toată lumea, fără a exclude din principiu pe nimeni.

Este semnul, fără îndoială, cel puţin în spaţiul Occidentului, al unei noi sinteze de civilizaţie. Vechiul sistem, feudal sau burghez, era clădit, în mod deschis, pe ameninţare şi pe represiune („a supraveghea şi a pedepsi”, pentru a relua cuvintele lui Michel Foucault). Societatea occidentală contemporană pare suficient de adultă pentru a practica un tip de constrângere mai discret şi mai puţin brutal. Evoluţia efectivă a raporturilor sociale şi a moravurilor este amplificată şi mai mult prin discurs.

Drepturile omului sunt mai adesea invocate decât datoriile sale.

Lista păcatelor s-a restrâns considerabil, cel puţin în ochii opiniei publice, iar tendinţa este de a acuza mai curând societatea, nedreptăţile şi rateurile sale decât păcătosul individual, în sondajul deja menţionat, publicat de *Le Monde* în mai 1994.

78% dintre persoanele chestionate afirmau că „societatea este cauza prea multor nedreptăţi”; nu mai rămân decât 13% pentru a susţine că „omul este o fiinţă ce trăieşte în păcat”. Sistemul judiciar a evoluat în consecinţă. El caută mai curând să reeduce decât să pedepsească. Acum mai puţin de două secole, omul putea fi spânzurat pentru furtul unei pâini; astăzi i se garantează viaţa chiar şi autorului unui masacru. Abolirea pedepsei cu moartea în majoritatea ţărilor europene reprezintă una dintre marile realizări ale civilizaţiei acestui sfârşit de secol.

Am observat deja că Judecata de apoi proiectează şi amplifică în viaţa de apoi judecata oamenilor. Fiecare epocă aduce propria sa ierarhie de greşeli şi osânde. Astfel, orgoliul şi avariţia figurau în primul rang în Evul Mediu; atitudini prea puţin simpatice, adevărat, dar care n-ar putea fi considerate în zilele noastre ca fiind cele mai rele păcate imaginabile.

Torturile, atât de tipice peisajului infernal, au fost şi ele, la rândul lor, adaptări ale unei practici cât se poate de terestre.

De fapt, pe Pământ, ca şi în viaţa de apoi, încălcările deosebit de grave ale regulilor jocului (uneori nepedepsite sau insuficient pedepsite în lumea noastră) cereau condamnarea la moarte a vinovatului. În această perspectivă, chinurile Infernului

O SCHEMĂ BIPOLARĂ: INFERNUL ŞI PARADISUL 11 1

apăreau ca o execuţie interminabilă, pe măsura ofensei aduse lui Dumnezeu şi a eternităţii vieţii de apoi. Oribila execuţie a lui Damiens, vinovat de a-l fi lovit cu un cuţit, în 1757, pe Ludovic al XV-lea, a fost aranjată astfel încât să ofere un apetitiv al pedepselor din Infern: vinovatului i s-au ars picioarele şi mâinile, i s-au zdrobit oasele, i s-au smuls bucăţi de carne şi i s-a turnat plumb topit pe răni... înainte de a-l omorî prin sfârtecare.11

Abolirea torturii şi a pedepsei cu moartea în societăţile evoluate ale Occidentului a fost însoţită de o reconstruire similară a vieţii de apoi. Cum să-ţi imaginezi un Dumnezeu nedrept şi sadic, exacerbând chinurile, în momentul în care justiţia terestră înclină mai curând spre indulgenţă? Pe un plan mai general, Infernul a cedat în faţa exigenţelor societăţii de consum.

O anumită „comoditate a vieţii", cel puţin căutată dacă nu complet realizată pe Pământ, îşi găseşte prelungirea într-o viaţă de apoi din ce în ce mai puţin represivă.

Sondajele de opinie oferă cifre instructive. În 1968, 39%

dintre francezi credeau în viaţa de apoi, însă doar 22% în Infern. Englezii optau în majoritate: 54% pentru viaţa de apoi, dar în ceea ce privea Infernul, procentajul scădea la 23%.

Raportul dintre cele două credinţe era în Germania Federală de 43% la 25%, în Olanda de 54% la 28%, în Finlanda de 52%

la 29‰, în Suedia de 43% la 17%... Infernul nu mai interesa deci decât jumătatea celor ce credeau în viaţa de apoi, cu deosebiri naţionale destul de sensibile, dar care se înscriu, totuşi, într-o evoluţie similară pentru toate ţările Europei occidentale, atât catolice, cât şi protestante.12

Două ţări din tabelul pe care-l comentăm se remarcă, în schimb, printr-un alt tip de comportament. 65% dintre greci şi-au afirmat credinţa în viaţa de apoi şi, cu un procentaj puţin inferior, 62% se pronunţau pentru Infern. Biserica ortodoxă rămâne, ca întotdeauna, fidelă tradiţiei. De cealaltă parte a

Oceanului, în Statele Unite, un procentaj impresionant de 85%

dintre persoanele chestionate credeau în viaţa de apoi şi în

număr de asemenea ridicat, 65%, în Infern. Este inevitabilă apropierea între persistenţa Infernului în conştiinţa americanilor şi eşecul abolirii în Statele Unite a pedepsei cu moartea, pedeapsă cu moartea care revine în forţă şi care pare să exercite o stranie seducţie asupra opiniei publice a acestei ţări. Binele şi

Răul sunt aparent mai net conturate şi separate decât în conştiinţa europenilor. Filonul mesianic al civilizaţiei americane se manifestă atât pe Pământ, cât şi în amenajarea vieţii de apoi.

În 1981, Infernul scădea încă şi mai mult, la 15% în Franţa şi Olanda, la 14% în Germania, în timp ce în Anglia înregistra o uşoară revenire: 27%. Conform aceluiaşi sondaj, 27%

dintre francezi, 31% dintre germani, 39% dintre olandezi şi

57% dintre englezi se pronunţau în favoarea Paradisului.13 Să observăm comportamentul puţin diferit al acestora din urmă faţă de alte naţiuni din Europa occidentală (comportament care nu se rezumă doar la viaţa de apoi, însă pentru care viaţa de apoi este unul

dintre indicatori).

Dar poate că am celebrat puţin prea repede sfârşitul Infernului. Ştim deja că figurile imaginarului mor greu. După ce a atins punctul cel mai de jos, Infernul pare a se stabiliza şi chiar a cunoaşte o revenire. Marea anchetă publicată de *Le Monde* în mai 1994 constată, pe de o parte, erodarea credinţelor religioase faţă de o anchetă precedentă din 1986, dar, pe de altă parte, „buna comportare" a Infernului, care pare să capete un suflu nou. Este, de fapt, singura credinţă religioasă în creştere!

33% dintre francezi cred „absolut" sau „puţin" în Infern, contra

23% în 1986, cifră deja superioară celor 15% din 1981.

Această creştere rămâne, de altfel, relativă, referindu-se doar la trei cincimi dintre francezi (56%) care consideră sigură sau probabilă existenţa unui suflet etern. După comentariul din jurnal, nu s-ar putea da acestui rezultat „o interpretare precisă şi unică". Istoricul are, totuşi, datoria de a face interpretări riscante! Ar trebui văzut dacă tendinţa se confirmă, şi dacă acest fapt implică întregul Occident. În acest caz, ar fi simp-o SCHEMĂ BIPOLARĂ: INFERNUL ŞI PARADISUL 113

tomul unei civilizaţii occidentale mai „neliniştite" la apropierea celui de-al treilea mileniu decât acum câteva zeci de ani.

Entuziasmul suscitat de creşterea rapidă şi de virtuţile societăţii de consum s-a disipat, lăsând în urmă o oarecare posomoreală. Astăzi suntem mai tentaţi să observăm partea negativă a bilanţului, nedreptăţile flagrante care se perpetuează în societăţile cele mai bogate, fără a mai vorbi de nenorocirile care lovesc cu tărie celelalte regiuni ale lumii. Viitorul pare nesigur, în acest context şi chiar fără să revină la vechea lui splendoare, Infernul are şansa să păstreze câteva atuuri.

Nu e mai puţin adevărat că majoritatea contemporanilor noştri se simt puţin afectaţi de mesajul escatologic al religiei.

Chiar dacă Paradisul este preferat Infernului, de fapt este afectată întreaga viaţă de apoi. Infernurile şi paradisurile terestre reale sau fictive (de la războiul nuclear şi lagărele de exterminare la societatea de consum sau la „viitorul luminos") au împins în planul al doilea figurile similare ale vieţii de apoi.

Ioan-Paul la II-lea a descris perfect acest fenomen în cartea sa intitulată *să trecem pragul speranţei* (1994). Papa constată că teologii „nu mai au curajul să *amenințe cu Infernul*". Şi, adaugă el, „este posibil ca chiar cei care-i ascultau să fi încetat să se teamă [...]. Trebuie să constatăm că contemporanii noştri au devenit aproape insensibili la*ț elurile ultime*". *u*. Se poate deci astăzi să fii creştin fără să sacrifici prea mult vieţii de apoi; alte valori, nu mai puţin creştine, îi iau locul...

De fapt, semn al timpurilor, chiar şi papa adoptă în problema atât de controversată a Infernului o atitudine cât mai retrasă.

El citează teologi, cum ar fi Hans Urs von Balthasar, care-l resping pur şi simplu, pentru a conchide apoi într-o manieră mai curând ambiguă: „Dumnezeu, care l-a iubit într-atât pe om, poate accepta ca acesta să-L respingă şi din acest motiv să fie condamnat la chinuri fără sfârşit? Totuşi, cuvintele lui Cristos sunt fără echivoc. În Evanghelia după Matei, El vorbeşte clar despre cei care vor cunoaşte chinurile eterne. Cine vor fi

aceştia? Biserica n-a dorit niciodată să ia poziţie. Este un mister impenetrabil aflat între sanctitatea lui Dumnezeu şi conştiinţa umană. Tăcerea Bisericii este deci singura atitudine convenabilă". Se pare că, pentru papa, Infernul ar fi mai curând o exigenţă morală a oamenilor decât o pedeapsă divină efectivă:

„Pedeapsa ireversibilă nu este într-un fel necesară pentru stabilirea unui soi de echilibru moral în istoria atât de complexă a omenirii? Infernul nu este, dacă se poate spune aşa, un ultim *colac de salvare* pentru conştiinţa morală a omului?" 15

O exigenţă morală înseamnă altceva decât un adevăr incontestabil. Dimpotrivă, papa afirmă explicit funcţia purificatoare a Purgatoriului. Acesta preia astfel esenţialul moştenirii infernale, canalizându-l într-un sens complet contrariu, al mântuirii şi al Paradisului.

Cât despre credincioşi, aceştia sunt încă şi mai puţin siguri decât papa în ceea ce priveşte configuraţia exactă a vieţii de apoi. Această reelaborare dovedeşte că nimic – nici măcar o dogmă – nu poate împiedica imaginarul să adapteze imaginile sale viselor, temerilor şi speranţelor fiecărui moment istoric. Frumoasele certitudini de altă dată s-au fărâmiţat într-o mulţime de ipostaze. „Printre toate mărturiile – scrie

Michel Hulin –, abia s-ar găsi una din douăzeci care să fie în toate punctele conformă dogmelor Bisericii catolice, de exemplu. Cutare, care crede în Infern, refuză să-l considere etern, sau îl identifică cu muşcătura remuşcărilor din chiar această viaţă. Alţii cred că diferenţele în viaţa de apoi n-ar fi decât diverse trepte de bucurie, în raport cu intensitatea caritătii încercate în această viaţă. Mulţi nu reuşesc să conceapă reînvierea sau estimează că ea ar consta într-o fuzionare a fiinţelor individuale în marele întreg...” 16 Aceste căutări divergente se potrivesc cu seducţia exercitată de numeroase secte, de religiile Extremului Orient, mai ales budismul, cu revenirea în forţă a spiritismului etc. Se poate constata un incontestabil entuziasm pentru doctrina reîncarnării, împărtăşită de mişcări diverse, cum ar fi budismul, spiritismul şi New Age, unii cău-o SCHEMĂ BIPOLARĂ: INFERNUL ŞI PARADISUL 115

tând chiar s-o adapteze creştinismului. Conform sondajului din

1994, 11% dintre francezi cred în reîncarnare; este o formulă în care dezvoltarea treptată a spiritului şterge tradiţionala funcţie represivă. Schema bipolară este astfel contestată din toate părţile.

Se constată, în acelaşi timp, dedramatizarea vieţii de apoi şi multiplicarea căilor de mântuire. Într-o civilizaţie

din ce în ce mai deschisă şi diferenţiată, arhetipul îşi păstrează substanţa, însă câştigă în diversitate. Fărâmiţarea credinţelor corespunde fărâmiţării corpului social. Să fie oare un semn de libertate sau de derută? Este puţin prea devreme pentru a ne bucura sau a ne îngrijora.

Schimbarea paradigmei observabile în imaginarul vieţii de apoi se înscrie incontestabil în căutarea unei noi sinteze de civilizaţie, problemă esenţială a omenirii la acest sfârşit de mileniu.

Note

1. Michel Hulin, *La Face cachee du temps*. *L'imaginaire de l'audelă*, Fayard, Paris, 1985, pp. 398 – 403.

2. Despre avatarurile sejururilor infernale, două sinteze datorate lui Georges Minois: *Histoire des enfers*, Fayard, Paris, 1991, şi *Histoire de l'Enfer*, PUF, „Que sais-je?", Paris, 1994.

3. Lucian Boia, *La Fin du Monde*. *Une histoire sansfin*, pp. 40 – 44

şi 67 – 69.

4. *Ibidem*, pp. 51 – 53, şi E.R. Dodds, *Les Grecs et l'Irrationnel*.

Montaigne, Paris, 1965 (noi ediţii, Flaminarion, 1977 şi 1995).

5. Despre Paradis în general şi milenarism în special, vezi lucrările citate mai înainte ale lui Jean Delumeau, *Une histoire du Paradis*. *Le*

Jardin des delices şi *Une histoire du Paradis*. *Mille ans de bonheur*.

6. Ioan P. Couliano, *Les Gnoses dualistes d'Occident*: *histoire et mythes*, Pion, Paris, 1990.

7. Georges Minois, *Histoire de l'Enfer*, p. 67.

8. Jacques Le Goff, *La Naissance du Purgatoire*, Gallimard, Paris.

1981.

9. Un tablou al terorilor imaginare ale acestei epoci la Jean

Delumeau, *La Peur en Occident*, Lucian Boia, *La Fin*

du Monde.

116 PENTRU O ISTORIE A IMAGINARULUI

Une histoire sans fin, pp. 77 – 97, şi Georges Minois, *Histoire des enfers*, pp. 211 – 237.

10. Georges Minois, op. cit., pp. 329 – 376. Despre înăsprirea represiunii în general, lucrările lui Michel Foucault: *Folie et deraison*.

Histoire de la folie à l'âge classique, Gallimard, Paris, 1961, şi *Surveiller et punir*. *Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975.

11. O evocare a acestei execuţii „exemplare" la Georges Minois, op. cit., p. 324. Pentru întreg subiectul, vezi Jean Imbert. *La Peine de mort*, PUF, „Que sais-je?", Paris, 1989 (a doua ediţie, 1993).

12. „L'Évolution des attitudes religieuses en Occident", în *Problemespolitiques et sociaux*, numărul 345, 15 septembrie 1978.

13. Georges Minois, op. cit., p. 388.

14. Jean-Paul II, *Entrez dans l'esperance*, Pion/Mame, Paris, 1994, pp. 269 – 270.

15. *Ibidem*, pp. 272 – 273.

16. Michel Hulin, op. cit., p. 9. Despre declinul Infernului se mai poate citi, de asemenea, cu folos interesantul roman al lui David

Lodge, *Jeux de maux* (titlu original: *How Far Can You Go*?), Rivages, Paris, 1993.

CAPITOLUL AL IV-LEA

JOCUL ALTERITĂŢILOR

Celălalt: realitate sau ficţiune?

Dintre toate structurile imaginarului, alteritatea este poate cea mai curentă. *Noi* şi *ceilalţi*: axa care leagă aceşti termeni regrupează esenţialul raporturilor interumane. Istoria însăşi nu este, în felul ei, decât un discurs multiform în jurul principiilor opuse şi complementare ale *identităţii* şi *alterităţii*.

Celălalt este cel mai adesea o persoană sau o comunitate adevărată, observată însă prin filtrul deformat al imaginarului. Ceea ce percepem este imaginea sa, iar

această imagine – ca orice imagine – face parte simultan din real şi din ficţiune. Alunecând de la concret la imaginar, el este supus unei operaţii de simplificare şi de amplificare, atingând, la limită, caricatura sau simbolul. Banalitatea îi este refuzată; el trebuie să fie *încărcat de sens*, căci la ce ne-ar servi un *altul* care n-ar avea nimic special de spus?

Claude Lévi-Strauss a observat prezenţa simultană în *gândirea sălbatică* a doua valori contradictorii de *alteritate* şi *universalitate*. Pentru trib, ceea ce se găseşte în afara perimetrului său aparţine unei alte umanităţi, chiar nonumanului, dar în acelaşi timp – mulţumită sistemului totemic – fiinţele umane (şi chiar anumite animale) sunt invitate la un fel de fraternitate universală.1 Societatea tehnologică n-a inventat nimic în acest domeniu: astăzi, ca şi ieri, se poate constata aceeaşi pendulare între grup şi specie, între valorizarea, chiar exacerbarea diferenţelor şi estomparea lor.

Istoria dovedeşte, totuşi, că alteritatea este mai influentă decât universalitatea. Ea pare mai susceptibilă să se lase invadată

şi chiar acoperită de imaginar. Trăsăturile particulare ale unei civilizaţii „exotice” ne fac să uităm uşor că moştenirea comună a raselor şi culturilor este mult mai importantă decât specificităţile acestora. Chiar între omul cavernelor şi omul erei tehnologice, diferenţele sunt, până la urmă, secundare faţă de asemănări. Ceea ce uneşte oamenii este mai important decât ceea ce îi separă. Variaţiile naturii umane contează puţin în comparaţie cu însăşi natura umană. Dar suntem obligaţi să constatăm că diferenţele s-au impus mai bine spiritului decât similitudinile. „Tribalismul”, naţionalismul, rasismul decurg dintr-o structură durabilă a imaginarului. Nu am putea să le raportăm exclusiv la anumite circumstanţe istorice, deşi istoria contribuie, desigur, la exacerbarea sau la aplanarea lor.

„Anormalitatea” celuilalt se exprimă prin trăsături

devalorizante sau valorizante, dispuse pe o foarte lungă scară. Faţă de normă, acest „străin” se poate dovedi mai bun sau mai rău, eventual mai bun şi mai rău în acelaşi timp. „Cocteilul” său de vicii şi virtuţi este diferit. Când alteritatea se manifestă în toată splendoarea sa, morala curentă şi comportamentul comun încetează să mai existe.

Înseamnă că *adevăratul Celălalt* nu este decât un pretext sau un alibi care ascunde jocul imaginaţiei. În acest punct, studiul imaginarului este pe cale de a opera o importantă modificare de perspectivă. Dintre cei doi actori implicaţi în dialectica celuilalt, cel care comandă, contrar aparenţelor, nu este cel despre care se vorbeşte (şi care foarte des de-abia se recunoaşterea, împopoţonat cu veşminte ce nu sunt ale sale), ci acela care ţine discursul şi care găseşte în celălalt un mijloc de a-şi hrăni fantasmele şi proiectele.

O contra-Europa: China

Avatarurile Chinei în imaginarul occidental oferă o remarcabilă ilustrare a consideraţiilor noastre precedente. Prima sinteză majoră a avut ca sursă călătoriile din secolul al XIII-lea

şi mai ales cartea lui Marco Polo, un fel de „best-seller” al epocii. Occidentul era pe punctul de a se lansa în marea aventură a explorării şi colonizării; el visa la comorile altora. China şi întreg Extremul Orient au fost transfigurate într-o lume de o uluitoare bogăţie. Ca mulţi dintre contemporanii săi, Columb era obsedat de aurul chinezesc. El a traversat Atlanticul ca să atingă ţărmurile fabulosului Imperiu. China a fost cea care a

„Comandat” descoperirea Americii2.

O a doua sinteză a fost creată în secolele al XVII-lea şi al

XVIII-lea. Ea datorează mult instalării iezuiţilor în China şi relatărilor şi lucrărilor acestora, ce prezentau într-o lumină deosebit de favorabilă civilizaţia şi sistemul politic chinez. Filosofii au preluat făclia. Într-o epocă în

care erau căutate soluţii susceptibile să reînnoiască edificiul occidental, lecţia chineză a fost luată foarte în serios. Pentru anumiţi teoreticieni, această ţară îndepărtată a devenit un model de bună administrare şi înţelepciune politică. Un Imperiu mare cât Europa funcţionând de minune, în perfect contrast cu divizările continentului nostru şi interminabilele sale conflicte politice şi sociale.3

O a treia sinteză, cristalizată la mijlocul secolului al XIX-lea, contrasta pe deplin cu precedentele. În plină expansiune economică şi colonială, Occidentul nu mai manifesta decât dispreţ pentru ceilalţi. Decăzută din rangul de model politic, China nu mai era decât „un guvern imbecil şi barbar" (după caracterizarea lui Tocqueville).4

Câteva decenii mai târziu a intervenit o nouă schimbare.

Către 1900, China a devenit simbolul „pericolului galben", chiar în momentul în care Occidentul începea să se îndoiască de capacitatea sa de a asigura la nesfârşit dominaţia mondială.

Revolta oprimaţilor părea înscrisă în logica lucrurilor şi, în acest context, nimic nu mai era neliniştitor decât o coaliţie între cele două mari ţări galbene: China şi Japonia. Unii profetizau deja căderea iminentă a Europei şi a civilizaţiei albe, înghiţite de invazia asiatică.5

Jocul Chinei a continuat în secolul al XX-lea şi mai continuă încă. Fără să zăbovim asupra detaliilor, să reţinem cel puţin voga occidentală a maoismului de la sfârşitul anilor '60, extraordinara debandadă a revoluţiei culturale părând să ofere o nouă cale omenirii (diferită şi de capitalismul putred, şi de încremenitul comunism sovietic). Mai recent, „miracolul" economic chinez este pe punctul de a institui un model nou care asociază, paradoxal, o economie de piaţă prosperă ortodoxiei ideologice şi politice a comunismului.

În toate aceste sinteze, realitatea chineză contează

mai puţin decât aşteptarea europeană. Mărimea sa, potenţialul uman, lunga sa tradiţie istorică şi complexitatea civilizaţiei fac din China un veritabil echivalent al Europei, o structură „egală” şi în acelaşi timp marcată de o alteritate deosebit de clară. Ea joacă astfel rolul unei „contra-Europe”, propunând inepuizabile soluţii alternative, opuse sau complementare, seducătoare sau neliniştitoare, dar care răspund întotdeauna unei anumite „cerinţe”.

occidentale. Pentru un european, China se prezintă ca un receptacul al fantasmelor şi proiectelor. Preluată de imaginar, o ţară reală este transfigurată într-o ţară utopică.

Hrană, sex, îmbrăcăminte…

S-a afirmat că omul este ceea ce mănâncă. Această butadă ilustrează bine logica imaginarului. Cel care se hrăneşte diferit trebuie să fie diferit. El este cu atât mai diferit cu cât gusturile şi obiceiurile sale se îndepărtează de normă. Mitul canibalului se înscrie în această dialectică; este gradul extrem al alterităţii, tradus în termeni alimentari. La cealaltă extremă se află vegetarianismul sau chiar asceza, caracterizându-i pe cei drepţi sau pe sfinţi. Astfel, prin ceea ce mănâncă, omul se poate apropia de zei sau de animale. Dar, chiar fără să mergem aşa departe, suntem obligaţi să constatăm că raportul dintre noi şi ceilalţi, dintre identitate şi alteritate, trece, de asemenea, printr-o diversitate de norme şi ritualuri alimentare…

Omul mai este caracterizat şi de comportamentul său sexual.

În acest domeniu, practicile diferite, reale sau imaginate, pot adânci deosebirile. Extremele se prezintă la fel de clar că în imaginarul alimentaţiilor. Promiscuitatea şi incestul sunt asociate adesea canibalismului, în timp ce castitatea se întâlneşte cu frugalitatea. Fiecare societate defineşte, şi încă destul de strict, propriile sale reguli de

joc în domeniul sexual. Tabuurile – inevitabile – conduc la marginalizarea sau la respingerea „celorlalţi”, dar, în acelaşi timp, şi invers, hrănesc fantasmele. Faţă de comportamentul efectiv, imaginarul sexual este cu mult mai bogat, mai liber, mai diversificat. El construieşte spaţii de libertate pe care societatea reală n-ar putea să le acorde. Mulţumită

„Celuilalt”, se pot trăi, cel puţin în imaginar, vieţi şi experienţe noi: un joc care evoluează încontinuu între refuz şi seducţie.

În sfârşit, şi se ştie bine, haina îl face pe om. Absenţa sa nu are cum să facă decât un om foarte diferit. Ca figură a imaginarului, nuditatea este natural asociată promiscuităţii şi canibalismului (cazul, mai ales, al africanilor, al amerindienilor şi al polinezienilor la începutul epocii moderne). Maniera de a „învălui” sau „dezvălui” corpul acoperă un spaţiu deosebit de larg al imaginarului, în care se reflectă la fel de bine intenţiile de ordin sexual, cât şi ierarhiile sociale şi comportamentele culturale.

Adevărul este că toţi aceşti factori reuniţi fortifică sentimentul unei omeniri fărâmiţate.6 Un „sălbatic” gol este, desigur, mai apropiat de un burghez corect îmbrăcat decât am fi tentaţi să

conchidem după aparenţe. Imaginarul a colectat cu grijă semnele exterioare ale alterităţii, unele reale, altele închipuite, amplificându-le şi scoţându-le din contextul şi din logica lor culturală specifică. Inventarul diferenţelor a devenit astfel mai impresionant decât banala constatare a unităţii genului uman.

Din centru la periferie

Jocul alterităţilor depinde în principal de conceptul de *centru* şi de mecanismul care uneşte centrul cu periferia. Iată unul

dintre simbolurile cele mai puternice ale imaginarului: centrul lumii – care se află întotdeauna acolo unde vrem să-l plasăm

— Reprezintă domeniul normalităţii, punctul de unde se priveşte şi de unde se judecă ansamblul Universului.7 Acest principiu funcţionează la toate nivelurile: indivizi, grupuri, naţiuni, civilizaţii…

Fiecare trib se situează în centru. Într-o lume a triburilor, centrul este peste tot. De fapt, în ritmul evoluţiei istorice, unele centre s-au consolidat, devenind „mai egale” decât celelalte.

Marile civilizaţii, imperiile, „economiile-lume” au reuşit să-i împingă pe ceilalţi spre periferie. Conştiente că se găsesc în centrul creaţiei şi al istoriei, aceste structuri puternice au elaborat arhitecturi foarte ideologizate ale spaţiului, structurate exclusiv în raport cu propriile lor valori. China s-a considerat multă vreme ca „Imperiul de mijloc”; dincolo de frontierele sale, omenirea căpăta contururi stranii (monştri, oameni-animale sau, dimpotrivă, fiinţe foarte spiritualizate). Pentru vechii greci, Grecia ocupa centrul „oicumenei”.8 în secolul al XIV-lea.

Ibn-Haldun situa civilizaţia „normală” în Africa de nord musulmană. Două secole mai târziu, Jean Bodin plasa normalitatea în Franţa.9 în epoca modernă şi contemporană, Occidentul triumfător părea să fi rezolvat problema: spaţiul central şi normal nu putea fi decât cel al civilizaţiei albe. Deplasări semnificative s-au produs şi în interiorul acestui spaţiu: întâietatea a revenit la început Sudului, apoi Nordului şi, până la urmă, modelului american. Noi deplasări sunt în perspectivă: cercul Pacificului tinde deja să se impună ca un nou „mijloc” al planetei.

Această dispoziţie imaginară a civilizaţiilor în raport cu o normalitate „impusă” atinge o problemă esenţială de metodologie istorică. Majoritatea surselor scrise de care dispun istoricii sunt expresia civilizaţiilor dominante. Sunt surse fabricate în

„Centrul lumii” sau în diverse „centre ale lumii”. Ele acoperă nu numai spaţiul central, ci şi periferia, o periferie care, până într-o epocă destul de recentă, s-a exprimat prea puţin ea însăşi

(sau s-a exprimat prin surse neomologate de istoriografia clasică). Iată o capcană care a funcţionat din plin. Tratarea critică a informaţiilor a făcut abstracţie mult timp (sau aproape) de problema esenţială care este aceea a producerii acestor surse.

Istoria unei mari părţi a lumii a fost reconstituită cu ajutorul

„Surselor" fabricate aiurea, urmând un discurs străin, inevitabil orientat, ideologizat şi deformat.

Aceste surse necesită o nouă lectură, fie că este vorba de relatări de călătorie, de lucrări de istorie, de geografie sau de antropologie, de rapoarte politice sau diplomatice... Cine ar putea fi imunizat contra imaginarului?

Chiar conceptul de „sursă" este în cauză. Când Herodot vorbeşte despre sciţi, discursul sau nu se constituie în sursă a istoriei sciţilor, ci în sursă a ideologiei greceşti şi a imaginarului grecesc. Este *discursul centrului despre periferie*. Se pot eventual izola din acest discurs elemente „adevărate", se pot identifica, de asemenea, şi elemente pur fictive, toate reunite într-o sinteză coerentă prin forţa imaginarului şi urmându-i regulile.

Aparent, călătoria se desfăşoară în ţara scită, în realitate călătorim mai curând în interiorul spaţiului spiritual grec.

Sciţii nu sunt decât un detaliu al vastei panorame a lumii pe care grecii, aliind ideologia cu geometria, au structurat-o într-un mod deosebit de riguros. Din zona mediană a „oicumenei", rezervată propriei lor civilizaţii, paliere succesive conduceau spre marginile lumii, gradul de alteritate corespunzând cu distanţa. Mai aproape de greci decât sciţii, tracii erau mai puţin diferiţi decât aceştia. Dimpotrivă, limitele extreme ale spaţiului locuit aparţineau unor popoare fabuloase, a căror natură ţinea în acelaşi timp de uman şi de inuman.10

Dependenţa – uneori exclusivă – de acest tip de informaţii obligă istoricul să facă o alegere dificilă. El

poate să le recuze pur şi simplu, cu riscul de a se găsi în faţa unui vid imens.

Poate, din contră, să profite de ele, cu riscul de a amesteca inextricabil realul şi imaginarul.

Iată un exemplu: istoricii români nu dispun de nicio sursă scrisă autohtonă pentru a reconstitui istoria geţilor şi a dacilor, vechii locuitori ai României actuale. Există, fără îndoială, arheologia, dar aceasta nu poate răspunde tuturor problemelor. Şi astfel, s-au impus autorii greci şi romani. Istoria politică, culturală şi religioasă a vechii Dacii a fost reconstituită în esenţă mulţumită lor. Dar informaţia vehiculată de ei este vagă şi fragmentară. De fapt, ei nu ştiau mare lucru despre teritoriul situat dincolo de Dunăre. Religia lui Zalmoxis, al cărei punct de plecare este un pasaj obscur din Herodot, ocupă deja o întreagă bibliotecă. Nimeni n-a găsit în Dacia nici cea mai mică urmă a acestui personaj misterios. În schimb, valorile care-i sunt atribuite seamănă – puţin cam mult – cu doctrina lui Pitagora.

Acest tip de proiecţie spaţială a ideilor filosofice şi religioase greceşti, deplasate către capătul lumii, era, până la urmă, destul de obişnuită. Atitudini pitagoriciene au fost consemnate nu numai printre geţi, ci şi în spaţiul scitic, în Orient şi în India.

Ce mai rămâne, până la urmă, din adevărata religie a geţilor?

Imaginarului vehiculat de Herodot i s-a adăugat imaginarul istoricilor şi scriitorilor moderni. Toate concluziile sunt permise, niciuna nu este sigură.11

Imaginarul nu poate oferi remedii insuficienţei surselor. El are totuşi dreptul să-şi jaloneze propriul teren şi să atragă atenţia istoricilor „faptelor pozitive” asupra pericolului de a confunda *lumea adevărată* cu *discursul despre lume*.

Lumea văzută din Occident

Pe măsură ce avansăm spre epoca noastră, informaţia devine mai bogată, dar trece în continuare prin

acelaşi filtru deformant. Ca şi cei vechi, modernii au continuat să valorizeze spaţiul în strânsă legătură cu ideologiile, cu visele şi proiectele lor. *Sălbaticii* americani, integraţi în sistemul lumii în epoca

Renaşterii, au beneficiat în egală măsură de modelul antic al barbarilor sau al popoarelor fabuloase de la hotarele lumii, şi

de prejudecăţile religioase, filosofice şi ideologice ale timpurilor moderne. Păgâni, superstiţioşi, lipsiţi de toate şi canibali, ei au fost *devalorizaţi* în raport cu religia, raţiunea şi civilizaţia europeană. Dar, urmând dialectica alterităţii, ei au fost, în acelaşi timp, *valorizaţi*. Ca şi grecii şi chinezii imaginându-şi materializarea teoriilor lor religioase şi filosofice la hotarele lumii, Occidentul modern a făcut şi el apel la sălbaticii *lui*. Sălbatici buni şi răi îşi împărţeau rolurile. În această perspectivă contrastantă trebuie judecat discursul asupra spaţiului exotic, fie că este vorba de America (sinteză a tot ce-i mai bun şi mai rău), de Africa (polul negativ al sălbăticiei) sau de

Polinezia („sălbaticul nobil" în toată splendoarea sa).12

Bunului sălbatic i-a revenit misiunea de a critica – din punctul de vedere al stării naturii – insuficienţele societăţii occidentale. El a devenit astfel, fără să vrea, un aliat preţios al filosofilor şi reformatorilor. Pentru Jean-Jacques Rousseau, viaţa „sănătoasă" a primitivilor – necorupţi de civilizaţie, de proprietate, de ipocrizia societăţilor evoluate – constituia un model nu mai puţin exemplar decât modelul chinez invocat de unii dintre contemporanii săi.

Aceste atitudini contradictorii definesc legăturile întreţinute de societatea modernă cu spaţiul extraeuropean, amestec, în proporţii variabile, de respingere şi de dorinţă, de atracţie şi de frică, de admiraţie şi de dispreţ.

Secolul al XIX-lea a simplificat dezbaterea printr-o devalorizare globală. Proiectul său tehnologic şi social nu mai avea nicio legătură cu modelele exotice, cu bunul

sălbatic şi tradiţionala vârstă de aur. Rasismul şi evoluţionismul au contribuit în egală măsură să-l însemneze pe „neeuropean” cu o marcă ireductibilă de inferioritate, decretând celelalte rase mai puţin reuşite din punct de vedere biologic. Ele figurau, pe scara timpului, ca etape depăşite de multă vreme de civilizaţia albă. Etnologia s-a unit astfel cu preistoria. Pentru a aborda omul preistoric, călătoria în timp nu mai era necesară; era suficientă călătoria în spaţiu.

Paralel, naţionalismul – principiul fondator al Europei moderne – a contribuit la dramatizarea sistemului alterităţilor chiar în interiorul civilizaţiei albe. *Spiritul popoarelort* drag romanticilor, a săpat frontierele interioare ale bătrânului continent. Fiecare a procedat cum a ştiut mai bine pentru a-şi idealiza naţiunea şi pentru a caricaturiza trăsăturile vecinului. Un personaj curios bântuie literatura secolului al XIX-lea: străinul.

Simpatic sau antipatic, amuzant sau demn de dispreţ, acesta nu este chiar „cum ar trebui”. Alteritatea sa evidentă întăreşte identitatea celui care ţine discursul, accentuând astfel distanţele dintre entităţile naţionale. Antropologia fizică a urmat curentul. Dintr-o unică rasă albă europeană, ea a sfârşit prin a fabrica nu mai puţin de zece! 13 Aparent omogenă faţă de restul lumii, pe care dorea să-l domine şi să-l civilizeze, Europa săpa un întreg sistem de falii în propria sa casă. Depăşind momentul 1900, aceste tendinţe şi-au avut partea lor de responsabilitate în sfâşierile secolului al XX-lea.

Nu suntem aşa departe, de fapt, de „oglinda lui Herodot”.

Datele s-au acumulat de la un secol la altul. Metodele s-au rafinat. Dar grila ideologică a rămas la locul ei.

Antropologia contemporană a încercat să depăşească impasul centrându-şi discursul pe conceptul de cultură. Ea a renunţat să inventeze ierarhii şi să colecţioneze bizarerii. Adevărata sa problemă este înţelegerea valorilor specifice

şi a funcţionării fiecărui sistem cultural în parte. Rămâne de văzut dacă un astfel de efort de „obiectivizare” sau de „identificare” cu „obiectul de studiat” poate fi dus până la capăt. Ne putem îndoi. Aceasta explică criza pe care o traversează astăzi cunoaşterea antropologică. Marile viziuni unitare s-au epuizat. Într-o lume

„Decolonizată”, discursul antropologic (ca şi discursul istoric, ca orice discurs despre celălalt) s-a sfărâmat şi el. „Centre” în devenire se afirmă cam prin toate locurile în care înainte nu era decât o „periferie”. Antropologul se poate întreba, pe drept cuvânt, dacă disciplina sa reuşeşte cu adevărat să înţeleagă rea –

litatea celuilalt. Sau dacă aceasta n-ar trebui mai bine să se rezume la un fel de dialog, la o „mediere” între culturi.

Unii merg chiar mai departe, considerând discursul antropologic o ficţiune narativă, înrudită cu textul literar. Este poziţia adoptată de *antropologia postmodernă* de inspiraţie nord-americană, care susţine subiectivitatea cercetării. „Făcând din personalitatea sa, din motivaţiile sale şi din experienţa sa centrul confruntării etnografice, antropologul postmodern îl localizează de acum pe «celălalt» în el însuşi. Textul pe care-l produce pierde astfel orice pretenţie de a-l «descrie» pe celălalt.

El nu mai contribuie decât la întărirea puterii autorului, transfigurat în erou solitar, în căutarea identităţii sale de-a lungul aventurii exotice”. 14

Chiar fără a subscrie la o asemenea apreciere, o putem considera simptomatică. Dacă antropologia, care este prin excelenţă *ştiinţa celuilalt*, devine conştientă de subiectivitatea sa, ce să mai spunem despre tipurile de discurs mai puţin elaborate, saudespre distorsiunile suferite de imaginea celuilalt în opinia publică?

În interiorul cetăţii

Am vorbit până acum despre un *altul* mai mult sau mai puţin depărtat în spaţiu. Dar mai există şi un *altul* în

interiorul cetăţii, nu mai puţin straniu şi neliniştitor decât cel ce se află în afară.

Dialectica legând *centrul* de *periferie* acţionează şi în acest caz, deşi de data aceasta dispoziţia nu este decât parţial spaţială.

Distanţele de ordin cultural şi mental se dovedesc la fel de considerabile ca distanţele geografice. Proximitatea nu exclude alteritatea, uneori chiar o întăreşte.

Mai ales cazurile-limită sunt acelea care au atras atenţia istoricilor. Congresul mondial al ştiinţelor istorice reunit în 1985

la Stuttgart a plasat *imaginea celuilalt* în centrul dezbaterilor, cu subtitlul: *străini*, *minoritari*, *marginali*.15 Aceste trei categorii prezintă, evident, caractere de alteritate deosebit de accentuate, dar fapt este că celălalt se găseşte peste tot, într-o reţea care

reuneşte toate componentele unei comunităţi. Fiecare este un altul pentru alţii. Fiecare ocupă un anumit loc faţă de centru

(sau faţă de mai multe centre dispunând de propria lor perspectivă}} Celălalt poate fi observat şi „inventat" dintr-o mulţime de perspective. Privirea burghezului aruncată cerşetorului este completată de privirea aruncată de cerşetor burghezului. Totuşi, una dintre perspective se impune. Aceasta corespunde ideologiei dominante, valorilor general-acceptate, normelor care regizează viaţa unei comunităţi. Faţă de această „zonă centrală".

trebuie să se analizeze, în primul rând, dialectica identitate-alteritate. Tuşe succesive conduc din centru la periferie, acolo unde se găsesc marginalii, corespunzând barbarilor şi sălbaticilor, situaţi, în schema geografică, la marginile lumii.

În ambele cazuri, *marginalii*, în sens spaţial şi/sau moral, oferă imaginea unei societăţi inversate. Ei încarnează punct cu punct contrariul valorilor proclamate. Înseamnă că, dacă logica alterităţii rămâne stabilă, manifestările sale specifice depind de structurile sociale şi

de ideologiile forjate de istorie. Astfel, într-o comunitate *sedentară*, marginalul perfect este *nomadul*

(vezi, în acest sens, locul preeminent al *ţiganului* în imaginarul european al alterităţilor); cerşetorul, vagabondul, haimanaua ocupă o poziţie apropiată. Într-o cultură cu predominanţă religioasă (ca cea a Evului Mediu sau a unor regimuri teocrate sau fundamentaliste contemporane), *infidelul* şi *ereticul* sunt cu deosebire marginalizaţi. Într-o societate totalitară, cel care gândeşte sau trăieşte altfel este încă şi mai marginalizat decât într-o societate „deschisă". Acesta a fost mai ales cazul, în sistemul comunist, al duşmanului de clasă, al „parazitului", al disidentului şi, în general, al acelei adevărate societăţi paralele instalate în „gulaguri".

Anumite boli sunt şi ele capabile să marginalizeze. În zilele noastre este cazul binecunoscut al *sidei*. Există cazuri în care maladia devine *simbol*, depăşind cu mult conotaţiile strict medicale. *Leproşii* din Evul Mediu prezintă modelul izbitor al unei

„Societăţi de excluşi", parţial justificată de boală, dar ale cărei atribute de alteritare au fost puternic amplificate în imaginând social. Exemplul este foarte semnificativ pentru însuşi mecanismul alterităţilor, scoţând în evidenţă capacitatea sa de a izola şi de a amplifica diferenţele şi de a le încărca de semnificaţii.

Condiţia leprosului oferea imaginarului medieval o „alegorie a păcatului" şi imaginea vie a pedepsei divine (care se regăseşte astăzi uneori în cazul sidei). Segregarea a avut ca rezultat naşterea unui „popor diferit". În aceeaşi epocă se precizau persecuţia ereticilor şi marginalizarea evreilor; aceştia „beneficiau" de un soi de amalgamare cu leproşii. Într-o societate în criză şi, de asemenea, pe punctul de a-şi întări structurile politice şi ideologice (precizându-şi astfel identitatea), „comploturile".

abundau şi ce era mai logic decât să-ţi imaginezi comploturi urzite de un popor bolnav împotriva unui popor sănătos? O psihoză a cuprins Franţa în 1321. Se credea că

leproşii „dispuseseră otrăvirea tuturor apelor izvoarelor, râurilor şi fântânilor, punând otrăvuri şi prafuri de fabricaţie proprie, veninoase şi corupătoare […]. Ei aspirau la putere şi şi-o împărţiseră deja între ei […] şi-şi dăduseră titluri de stăpâni, conţi, baroni…”. Consecinţa: un veritabil „masacru al leproşilor” în sudul Franţei.16

Fiecare societate dispune de legiunile sale de minoritari şi de marginali, eretici, leproşi sau nebuni, suspecţi şi criminali.

Mecanismul funcţionează neîntrerupt, dar cu manifestări diferite şi de intensitate variabilă, racordate la evoluţiile istorice. Astfel, marşul Occidentului spre modernitate s-a manifestat, timp de mai multe secole, printr-o netă tendinţă de excludere, prin obsesia de a înmulţi şi consolida zidurile şi îngrădirile. *Demenţa* şi *infracţiunea* au devenit concepte deosebit de elastice. *Azilul de nebuni* şi *temniţa* s-au erijat, după cum a arătat Michel Foucault, în adevărate simboluri ale lumii moderne („epoca lor de aur” prelungindu-se din secolul al

XVII-lea în secolul al XIX-lea).17 Responsabili: consolidarea statului, ideologizarea raporturilor sociale, creşterea tensiunilor, reacţia de autoapărare a elitelor…

Cu cât conflictele sociale sunt mai ascuţite şi se polarizează, cu atât imaginarul Celuilalt devine mai copleşitor şi neliniştitor.

Secolul al XIX-lea oferă un caz izbitor cu divizarea sa foarte clară între avuţi şi săraci, aceştia din urmă formând, după cum spune Louis Chevalier, clasele „muncitoare” şi „periculoase”.18

Descoperirea de către Marx, în plin secol al XIX-lea, a „luptei de clasă” n-a fost rodul hazardului. Această dialectică a neîncrederii, a înfruntării şi a represiunii a sfârşit prin a produce un imaginar grotesc în care Celălalt, adică marea armată a

„Mizerabililor”, a căpătat contururile unei omeniri diferite şi neliniştitoare, până la expresia caricaturală a *omului criminal* teoretizată de Lombroso, care situa o

parte considerabilă a populaţiei occidentale în categoria „criminalilor potenţiali”, fiinţe umane degradate şi irecuperabile.19

Circulaţia între centru şi periferie este permanentă, nicio poziţie nefiind câştigată sau pierdută definitiv. Mizerii beneficiau în Evul Mediu de o anumită aură mistică (Iisus binecuvântase sărăcia). Pentru societatea modernă – pe drumul îmburghezirii şi laicizării –, sărăcia a devenit, dimpotrivă, un blestem şi un puternic argument de marginalizare, chiar de întemniţare (faimoasele case de muncă din secolul al XIX-lea).

Lumea rurală a asigurat multă vreme seva societăţii occidentale, în secolul al XIX-lea, ascensiunea industriilor şi oraşelor a proiectat-o la periferie. Puternic valorizate de imaginarul tradiţional, pădurea şi muntele au început a fi percepute ca spaţii „sălbatice”. Ţăranul, fără a mai vorbi de „muntean”, a devenit antiteza „civilizatului”, citadin şi burghez.20

Astăzi, figurile şi gradele de alteritate s-au modificat mult faţă de secolul al XIX-lea. „Clasele periculoase” şi-au schimbat compoziţia. Muncitorul nu mai este proletarul marginalizat al secolului anterior. Modelul respectabilităţii burgheze a fost mai mult sau mai puţin erodat. Acum un secol, artiştii şi sportivii beneficiau de un statut echivoc; în zilele noastre, ei s-au instalat bine în centru, admiraţi şi imitaţi de o mare parte

a opiniei publice. Dispreţuite şi reprimate până într-o perioadă recentă, minorităţile sexuale sunt treptat acceptate şi integrate.

Există chiar o nouă distribuire a imaginarului vârstelor. Pe vremuri prototipul era omul adult. Astăzi se poate constata mirajul exercitat de adolescenţă, ale cărei valori şi atitudini par a se impune chiar şi „vârstei a treia”.

Este incontestabil faptul că societatea occidentală depune un efort de integrare remarcabil, în scopul de a reduce, chiar de a elimina conotaţiile devalorizante ale

alteritaţii. Anumite schimbări sunt spectaculoase. S-a trecut destul de brusc de la un rasism pur şi dur la negarea însăşi a conceptului de „rasă”.21 Multă vreme dominante, valorile masculine trebuie să accepte afirmarea paralelă a valorilor feminine. Morala, religioasă sau sexuală, pe vremuri una şi indivizibilă, s-a sfărâmat în mai multe variante.

Handicapaţii încep să fie consideraţi fiinţe umane în înţelesul deplin al termenului. Munca de informare destinată reducerii la proporţii juste a impactului sidei asupra imaginarului şi comportamentului social se înscrie în aceeaşi tendinţă de „aplanare”.

Ar fi, totuşi, imprudent să prezicem dispariţia vechii dialectici a alterităţilor. Nu este vorba decât de un nou aranjament.

Trebuie să se facă, de asemenea, distincţie între o anumită pedagogie socială şi evoluţia în profunzime a moravurilor şi atitudinilor. Astfel, discursul care denunţă rasismul nu se regăseşte neapărat în comportamentul curent. Se continuă fabricarea de ierarhii rasiale, schimbându-se uneori actorii. Refluxul temelor privilegiate ale rasismului tradiţional (negrul, evreul…) este contracarat fie prin revenirea – uneori destul de virulentă – a vechilor fantasme, fie prin multiplicarea simbolurilor antagonismului rasial, combinate cu alte motive:

naţionalism, confruntări religioase, deplasări ale populaţiilor şi problema imigranţilor etc.

O marginalitate reală – reluată şi amplificată de imaginar

— Continuă să se manifeste chiar şi în cele mai bogate şi mai deschise dintre societăţile occidentale. Centrul nu se poate afla

peste tot (nici geometric, nici sociologic). S-au schimbat eventual marginalii, dar fără a se scăpa de marginalitate, ilustrată, sub diverse forme, de imigranţi, de cei „fără domiciliu stabil”, de şomeri, de bolnavii de sida…

Se schiţează însă un nou proces care modifică raportul clasic dintre un *anumit* centru şi o *anumită* periferie. Unificarea în creştere a organismului social şi a omenirii în general este însoţită de un fenomen invers de „fragmentare”. Niciodată lumea n-a fost aşa de unită, niciodată lumea n-a fost aşa de divizată ca astăzi. „Centrele”, în sensul cel mai tare al cuvântului, îşi pierd din prestigiu şi din putere, în timp ce miriade de „centre secundare” sunt pe punctul de a se constitui. Un fel de „nebuloasă” se instalează în locul a ceea ce semăna mai curând cu un

„Sistem solar”. Este *Timpul triburilor*, afirmă Michel Maffesoli într-o carte publicată în 1988. „În interiorul unei matrice definite se cristalizează o multitudine de poli de atracţie”; „un du-te-vino constant se stabileşte între masificarea în creştere şi dezvoltarea microgrupurilor”.22 Aceste cercuri de sociabilitate, în permanentă efervescenţă, sunt numite *triburi* de sociologul francez. Într-o societate „descentralizată” şi cu „geometrie variabilă”, Celălalt va fi mai prezent şi mai diversificat, în funcţie de abundenţa „centrelor”. Nu mai rămâne decât să sperăm că o astfel de evoluţie va sfârşi prin a banaliza fenomenul, „dedramatizând” jocul clasic al alterităţilor.

Femeia imaginară

Femeia este şi ea Celălalt, evident faţă de bărbat. Bărbatul, la rândul lui, ocupă aceeaşi poziţie în raport cu femeia. Dar balanţa este departe de a fi echilibrată, deoarece istoria şi mai ales discursul despre istorie poartă o indubitabilă amprentă masculină. Nicio dificultate în reconstituirea istoriei imaginare a femeii: sursele abundă, materializând interminabilul discurs masculin despre celălalt sex. Discursul feminin este mult mai discret şi, în plus, până într-o epocă relativ recentă, inevitabil

contaminat de valorile masculine dominante. Iată de ce, la capitolul alterităţi, femeia întrece cu mult bărbatul.

Femeia este un Celălalt *complet*, adică ea concentrează toate atributele esenţiale ale alterităţii, tot

echivocul unei condiţii diferite. Faţă de „normalitatea” bărbatului, ea a fost multă vreme considerată o fiinţă marginală şi, într-un fel, „sălbatică”;

mai bună şi mai rea totodată, ea a suscitat adoraţia şi dispreţul, atracţia şi teama. Simbol al fecundităţii şi al vieţii, ea poate simboliza, de asemenea, coruperea materiei şi moartea. Ea reprezintă atât înţelepciunea (Atena), cât şi nebunia; puritatea

(Fecioara Maria), cât şi lascivitatea… în funcţie de împrejurări, a fost divinizată sau demonizată.

O „fiinţă incompletă”, gândea Aristotel. Veche prejudecată pe care Evul Mediu creştin a reluat-o şi a rafinat-o. La ce să te aştepţi din partea unei societăţi ideologic dominate de un cler masculin şi celibatar? Femeia era tocmai potrivită pentru a deveni instrumentul şi simbolul păcatului sexual. Unii teologi se întrebau chiar dacă ea avea cu adevărat un suflet, dacă reînvierea morţilor o privea şi pe ea. Fapt este că primele disecţii ale cadavrelor umane au fost practicate pe femei, operaţiuni mai puţin scandaloase decât acelea de disecţie a unui trup de bărbat, care urma sigur să reînvie.23 Dar, urmând regula deja constatată a *contrastelor*, acelaşi Ev Mediu a inventat dragostea curtenitoare şi idealizarea purităţii feminine (semn deja ale unei tendinţe de secularizare, al unei culturi laice care urmărea să se emancipeze de sub tutela ecleziastică). De fapt, misoginii şi

„Feminiştii” n-au încetat să se confrunte de-a lungul istoriei.

Perioadele de criză exacerbează alteritatea. Această regulă a fost aplicată şi femeii, cea mai dramatică ilustrare a sa fiind *vânătoarea de vrăjitoare*, desfăşurată mai ales în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea. Fenomenul a fost alimentat, fără îndoială, de prejudecăţi ancestrale, de spaima de o femeie malefică şi perversă. Dar criza structurală traversată în acea epocă de civilizaţia occidentală a permis dezvoltarea sa. Era o lume care se temea, lovită de complexul de „cetate asedi

aţă", remarcabil descris de Jean Delumeau în *Frica în Occident* (1978). Dezagregarea structurilor medievale şi dificilul drum spre modernitate generaseră un sentiment difuz de insecuritate. Tulburări cosmice ameninţau: ciumă, foamete, războaie, sfârşitul lumii şi Judecata de apoi... Satana era la treabă şi, de asemenea, şi „auxiliarii" săi, aleşi prin marginalii de toate categoriile: eretici, musulmani, evrei... femei, toţi, de fapt, interşanjabili. Femeia „beneficia" deci de un amalgam. Aptitudinile ei tradiţionale de „vrăjitoare" au fost recuperate şi canalizate de o ideologie a înfruntării. Au fost identificaţi şi bărbaţi-vrăjitori, dar rolul lor a fost net secundar în psihodrama vrăjitoriei.24

A urmat o fază de liniştire. Simplificând drastic o colecţie de imagini mult mai complexe şi diversificate, am fi înclinaţi să afirmăm că o femeie „domesticită" a luat locul femeii „periculoase", chiar „diabolice". În imaginarul occidental al secolelor al XVIII-lea şi al XIX-lea, locul privilegiat al femeii a devenit căminul şi misiunea sa esenţială, familia şi copiii. S-a încercat, de asemenea, să se scoată în evidenţă slăbiciunea înnăscută, fizică şi chiar intelectuală, a acestei fiinţe fragile, asimilată, într-un fel, unui copil sau unui bolnav.25 Această

„Normalizare" face parte evident din proiectul global al epocii.

„Claustrarea" femeii trebuie legată (cu toate diferenţele de rigoare) de claustrarea practicată în azile şi în închisori. Într-o societate dominată de bărbaţi, femeia rămânea o marginală, a cărei imagine oscila la bunul plac al fantasmelor şi proiectelor masculine.

Reacţia emancipatoare a secolului al XX-lea a adăugat noi tente, dar fără să modifice echivocul structural al mitologiei feminine. Configuraţiile mitice recente oscilează între ştergerea oricărei alterităţi (o femeie într-un fel identică bărbatului)

şi valorizarea feminităţii în diferenţa sa. Femeia „egală" (şi chiar

„Superioară" eventual) coexistă cu femeia-obiect.

Imaginile vehiculate astăzi, chiar dacă sunt diferite de imaginile tradiţionale, se înscriu în acelaşi mulaj structural al unei personalităţi foarte

contrastante. Femeia „imaginară” a fost şi rămâne o natură incomparabil mai bogată, mai complexă şi mai misterioasă decât bărbatul.

De la uman la inuman

Toţi oamenii sunt diferiţi, dar unii sunt mai diferiţi decât alţii, în afara *celuilalt* real, reluat şi deformat de imaginar, există un celălalt pur fictiv (sau ale cărui legături cu realitatea sunt secundare). Acesta ne poate semăna mai mult sau mai puţin

— Căci se mizează şi pe identitate –, dar cel mai adesea prezintă trăsături care fac din el *o fiinţă diferită* în accepţiunea cea mai puternică a termenului. El este, totodată, uman şi inuman, legând omul de animal sau, dimpotrivă, de lumea zeilor. Nicio frontieră clară nu desparte această *alteritate radicală* de figurile alterităţii „curente”, trecerea între cele două tipuri efectuându-se treptat şi în ambele sensuri. Orice fiinţă, chiar reală, poate fi investită cu atributele unei alterităţi radicale, problemă asupra căreia vom reveni.

Aceste umanităţi, în principiu fictive, multiplicând la infinit singura umanitate cunoscută, se caracterizează prin câteva categorii de trăsături distinctive. Cea mai evidentă este alteritatea biologică: „oameni” construiţi altfel, mai mari sau mai mici, lipsiţi de anumite organe sau având, dimpotrivă, organe suplimentare, fiinţe intermediare între om şi animal, chiar oameni-plante, fără a mai vorbi de sisteme biologice paralele

(minerale „vii”, fiinţe imateriale, invizibile…). Spiritul lor este nu mai puţin diferit la capitolul inteligenţei, al psihismului, al puterilor parapsihologice… Moravurile diferă şi ele, uneori cu manifestări intolerabile în societatea oamenilor, ca promiscuitatea sexuală, incestul, canibalismul. În sfârşit, structurile sociale ale acestor

comunităţi oferă nenumărate soluţii utopice paralele.26

Mecanismul alterităţii este întotdeauna acelaşi, adică proiectarea asupra celuilalt a propriilor noastre fantasme şi dorinţe.

Cazurile extreme de alteritate oferă omului posibilitatea de a-şi imagina orice, de a-şi concretiza visele cele mai nebuneşti şi proiectele cele mai extravagante prin intermediul unui *celălalt* fictiv. Astfel, omul *real* poate deveni, prin procură, un fel de animal sau de zeu, poate încălca tabuurile, poate depăşi limitele cunoaşterii, poate dispune de puteri magice, anihila constrângerile spaţiului şi ale timpului, atinge marginile universului sau pătrunde în universuri paralele... Toate aceste posibilităţi au o componentă *onirică*, în timp ce alteritatea „ordinară" rămâne mai controlată, mai aproape de un anume „realism".

Soluţiile radicale îşi găsesc evident locul în schema care leagă centrul de periferie. Ele sunt aşezate cât mai departe posibil, la marginile lumii noastre sau în alte lumi aparte. Popoarele fabuloase ale Antichităţii erau împrăştiate pe perimetrul spaţiului cunoscut. Blemi (oameni fără cap, cu faţa pe piept), cinocefali

(oameni cu cap de câine), sciapozi (oameni cu un singur picior enorm), oameni sălbatici (îmblăniţi), pigmei şi alte numeroase variante se situau în acelaşi timp la limita lumii şi la frontiera dintre uman şi inuman. Era, văzut din „centrul" grec, nu numai un grad în plus de alteritate faţă de populaţiile ciudate, ca sciţii sau indienii, ci un alt tip de alteritate, o condiţie cu totul diferită.

Insulele au jucat un rol similar. Considerate ca lumi aparte.

„Egale" oarecum marii insule locuite de umanitatea noastră, ele au concentrat de-a lungul secolelor o extraordinară varietate de omeniri diferite.27 Apogeul imaginarului insular a fost atins spre sfârşitul Evului Mediu şi această chemare a mărilor şi a insulelor îndepărtate a jucat, fără îndoială, un rol esenţial în

aventura marilor descoperiri. Cu ale sale douăsprezece mii şapte sute de insule – douăsprezece mii şapte sute de lumi – „recenzate” de Marco Polo, Oceanul Indian devenise polul principal al straniului, *orizontul oniric* al Occidentului medieval, pentru a relua expresia lui Jacques Le Goff.28 Ţărmurile şi insulele sale ofereau europeanului epocii, în afara monstruozităţii biologice, un liman pentru visele şi dorinţele sale cele mai obsedante: abundenţa, libertatea sexuală, dar şi ascetismul şi

sfinţenia... Câteva secole mai târziu, Paradisul polinezian, pe care l-am mai evocat, şi-a găsit cât se poate de firesc raţiunea de a fi într-un univers de insule.

Ultimele secole au combinat, în felul lor, limitele lumii şi entităţile insulare pentru a plasa omeniri diferite. Sistemul solar, apoi universul galactic au oferit soluţia ideală, corpurile cereşti jucând un rol similar celui deţinut pe vremuri de insulele terestre. Extratereştrii moderni nu fac astfel decât să prelungească şi să amplifice, la scară cosmică, un foarte vechi mit, ceea ce nu înseamnă, de altfel, dispariţia oricărei „insularităţi” terestre: oamenii sălbatici şi alte varietăţi de fiinţe diferite continuă să bântuie imaginarul unor contemporani ai noştri.

Cu toate că în cazul său imaginarul se hrăneşte în principal din propriile sale resurse, alteritatea radicală invadează uneori terenul, aparent mai prozaic, al alterităţilor curente. Anumite evoluţii istorice şi tendinţe ideologice sunt susceptibile să deplaseze segmente ale umanităţii reale spre limita „inumanului”. Cazul cel mai dramatic rămâne cel al negrilor, a căror stare – în ochii albilor – a fost de la început echivocă din cauza contrastului culorilor şi a conotaţiei negative a negrului în imaginarul european. Aceste premise au fost amplificate, absolutizate şi structurate ideologic în epoca modernă, în corelaţie cu afirmarea imperialismului occidental. Negrul a devenit astfel un „subom”, sau, mai explicit, o specie intermediară între om şi maimuţă (ceea ce savanţii epocii credeau că pot demonstra ştiinţific). Omul-maimuţă era (şi

rămâne) un pur produs al imaginarului, dar a fost, de asemenea – în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea –, o fiinţă reală, transfigurată de imaginar în reprezentantul unei umanităţi diferite, produs al unei evoluţii paralele şi mai puţin reuşite, fără nicio legătură cu umanitatea *noastră.29*

Ideologiile totalitare din secolul al XX-lea au împins foarte departe, la rândul lor, mecanismul alterităţilor. Pentru nazişti, evreul devenise un „om diferit" în sensul tare al cuvântului, antiteza perfectă a „tipului arian" superior. În regimurile comuniste, burghezul, parazit şi degenerat, părea o specie pe cale de dispa

riţie. Dimpotrivă, la cealaltă extremitate a spectrului, o umanitate nouă era pe punctul de a se naşte, propunând o condiţie biologică, intelectuală şi morală superioară („omul nou"). „Oamenii-zei".

şi „oamenii-animale" se materializează astfel în societatea reală, cu toate consecinţele – inevitabil dramatice – care decurg.

Astfel, jocul alterităţilor este o structură permanentă a spiritului, care poate să se exerseze pe „ceilalţi" reali sau pur imaginari, urmând o scală foarte extensibilă, mergând de la deformarea infimă până la ficţiunea pură. Mecanismul funcţionează în strânsă corelaţie cu evoluţiile istorice şi manifestările ideologice.

Nu este în niciun caz un joc gratuit. Este vorba de un mobil puternic care canalizează acţiunea oamenilor şi mersul istoriei. Totul trece, în cele din urmă, prin acest inepuizabil sistem de oglinzi.

Note

1. Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Pion, Paris, ediţia

1985, p. 201 (capitolul VI: „Universalisation et particularisation").

2. Pentru prejudecăţile lui Columb, trebuie să ne referim chiar la jurnalul său: *Oeuvres de Christophe Coulomb*, ediţia Alexandre Ciorănesco, Gallimard, Paris,

1961.

3. Informaţia „standard” asupra Chinei, care circula în secolul al

XVIII-lea, se găseşte în opera lui Jean-Baptiste Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique del Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*, 4 vol. Paris, 1735.

Voltaire este unul dintre filosofii care s-au devotat temei înţelepciunii şi bunei guvernări chineze (mai ales în *Essai* sur les *moeurs et l'esprit des nations*, 1756, ediţie definitivă 1769).

4. Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*

(1856), cartea a III-a, capitolul al III-lea.

5. Jacques Decornoy, *Periijaune, peur blanche*, Paris, 1970; Lucian

Boia, *La Fin du monde. Une histoire sansfin*, pp. 180 – 182.

6. Lucian Boia, *Entre l'Ange et la Bete*, pp. 25 – 30.

7. „Centrul” este un simbol arhetipal, puternic impregnat de sacru.

Despre *Simbolismul „Centrului”*, vezi consideraţiile pertinente ale

lui Mircea Eliade, în *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux*, Gallimard, Paris, 1952.

8. François Hartog, *Le Miroir d'Herodote. Essai sur la representation de l'autre*, Gallimard, Paris, 1980.

9. Ibn Khaldoun, *Prolegomenes* (Muqaddima), în *Histoire universelle* (cca. 1375); Jean Bodin, *Les Sixiivres de la République* (1576).

10. François Hartog, op. cit.; Monique Mund-Dopchie, „Autour des sciapodes et des cynocephales: la peripherie dans l'imaginaire antique”, în *Analele Universităţii Bucureşti*, istorie, 1992, pp. 31 – 39;

Lucian Boia, *Entre l'Ange et la Bete*, pp. 43 – 56.

11. Zoe Petre, „Le mythe de Zalmoxis”, în *Analele*

Universităţii

Bucureşti, istorie, 1993 – 1994, pp. 23 – 36.

12. La subiectul Celuilalt „exotic", trimitem la lucrările lui Mondher Kilani, *L Invention de l'autre*. *Essai sur le discours anthropologique*, Payot, Lausanne, 1994 şi Bernard McGrane, *Beyond*

Anthropology. *Society and the Other*, Columbia University Press.

New York, 1989.

13. Joseph Deniker, *Les Races epteuples de la Terre*, Paris, 1900

(şase rase principale şi patru rase secundare identificate în Europa).

Vezi şi Lucian Boia, *Entre l'Ange et la Bete*, p. 177.

14. Mondher Kilani, op. cit., p. 29.

15. „L'image de l'autre: étrangers, minoritaires, marginaux", în

Rapports du XVIE Congres International des Sciences Historiques, vol. I, Stuttgart, 1985, pp. 60 – 106.

16. Françoise Beriac, *Histoire des lepreux au Moyen Âge*. *Une société d'exclus*, Imago, Paris, pp. 141 – 142. În legătură cu amalgamul eretici-evrei-leproşi, vezi Robert I. Moore, *La Persecution*. *Saformation en Europe* (*Xe-XIIIe siècle*), Paris, Les Belles Lettres, 1991.

17. Michel Foucault, *Folie ei deraison*. *Histoire de la folie à l'âge classique* şi *Surveiller etpunir*. *Naissance de la prison*.

18. Louis Chevalier, *Classes laborieuses et classes dangereuses a Paris pendant la premiere moitié du XIXe siècle*, Pion, Paris, 1958.

19. Imaginarul criminalităţii în secolul al XIX-lea este scos în relief de Pierre Darmon *mMedecins et assassins à la Belle Époque*.

20. Despre munteanul „bun" şi cel „rău", vezi argumentaţia lui

Mondher Kilani, în Introduction *à l'anthropologie*, Payot, Lausanne.

1992, pp. 240 – 242…

21. Vezi în legătură cu aceasta ultimele ediţii din *Petit Larousse*, articolul *Race*: „Progresele geneticii conduc astăzi la respingerea oricărei tentative de clasificare rasială”.

22. Michel Maffesoli, *Le Temps des tribus. Le declin de l’individualisme dans les sociétés de masse*, Le Livre de Poche, Paris, 1991

(ediţie originală 1988), pp. 15 şi 223.

23. Pierre Darmon, *Mythologie de la femme dans l’ancienne*

France, Seuil, Paris, 1983, p. 20.

24. Jean Delumeau, *La Peur en Occident*, pp. 346 – 388.

25. Pierre Darmon, op. cit., pp. 181 – 185.

26. Despre „alteritatea radicală” şi gama manifestărilor sale, vezi

Lucian Boia, *Entre l’Ange et la Bete*, pp. 13 – 42.

27. Lucian Boia, *„L’ale, lieu de l’étrange”*, în *Cahiers de l’imaginaire*, 10, L’Harmattan, Paris, 1994, pp. 55 – 65.

28. Jacques Le Goff, „L’Occident medieval et l’océan Indien: un horizon onirique”, în *Pour un autre Moyen âge*, Gallimard, Paris.

1977, pp. 280 – 298.

29. Lucian Boia, *Entre l’Ange et la Bete*, pp. 127 – 130 şi 173 – 186.

CAPITOLUL AL V-LEA
EVADAREA

Scurt inventar al refugiilor

Omul aspiră să evadeze din istorie pentru a-şi căuta refugiu într-un timp egal şi armonios, nesupus turbulenţelor vieţii istorice. Această dorinţă este universală; doar modurile de a o îndeplini sunt diferite.

Pentru a ieşi din lumea concretă, imaginaţia dispune de resurse inepuizabile. Fiinţa umană este o neobosită creatoare de ficţiuni, destinate să dubleze în orice privinţă viaţa reală, ficţiuni vehiculate de artă, literatură, joc, sărbătoare... Ele pot fie să recompună datele realităţii, fie

să le inverseze („lumea de-a-ndoaselea”, temă predilectă a carnavalului) sau să le depăşească, în scopul reinventarii condiţiei umane. Cu cât creşte presiunea socială, cu atât mai mult „supapele” trebuie să funcţioneze. Astăzi, impresionanta industrie a distracţiilor sau psihoza vacanţelor (fără a mai vorbi de refugiile mai elementare, cum ar fi sexul sau drogurile) participă evident la căutarea mereu actuală a unei „alte vieţi”.

Religiile sunt şi ele susceptibile a fi interpretate ca strategii de evadare. Orice sinteză religioasă presupune o devalorizare a lumii prezente faţă de o realitate transcendentă. Pe de o parte, imperfecţiunea materiei şi inevitabila sa descompunere, de pe altă parte, Absolutul şi eternitatea. Frontiera dintre cele două condiţii trece prin moarte, ceea ce nu opreşte anumite practici permiţând o ucenicie şi un fel de „detaşare” chiar în decursul unei vieţi ordinare. Asceza, meditaţia, monahismul se înscriu printre căile de acces spre o condiţie diferită. Orientul deţine întâietatea. Budismul, daoismul, yoga au rafinat tehnicile evada

rii până la nivelul la care permit iniţiaţilor să se elibereze de greutatea materiei şi de tirania timpului.1

Ne putem deci refugia în ficţiune sau în vis. Putem miza pe un plan diferit al existenţei. Dar se mai pot imagina şi metode capabile să dinamiteze istoria, metode care pot recrea omul şi societatea conform unui plan dat de imaginar. Această strategie cuprinde trei tipuri de proiecte, ale căror modele sunt *vârsta de aur*, *utopia* şi *milenarismul*.

Nostalgia originilor: Vârsta de aur şi Paradisul

Două principii acţionează în orice societate: *ordinea* şi *libertatea*. Acest tandem nu funcţionează niciodată perfect. Nenumărate nenorociri individuale şi sociale derivă din acest defect de coordonare, pe care imaginarul îşi propune să-l elimine, absolutizând unul sau celălalt termen (sau pe amândouă odată).

Prima soluţie corespunde *Vârstei de aur*, cel mai

vechi şi mai universal răspândit dintre toate miturile „antiistorice”. Este arhetipul antiistoric prin excelenţă şi, în plus, singurul presupus corespunzător unei etape efective în evoluţia speciei. Evocând o „realitate” primordială, Vârsta de aur oferă o garanţie de fezabilitate: „dovada” că o sinteză neistorică, departe de a fi un simplu proiect al spiritului, se înscrie în mod natural în logica lucrurilor. Construcţia artificială nu este vârsta de aur, ci istoria. Istoria nu a făcut decât să corupă o creaţie desăvârşită, o lume armonioasă şi o condiţie umană fericită.

Istoria înseamnă constrângere. Vârsta de aur, opusul ei, se confundă cu noţiunea de libertate, de libertate absolută. Nicio contradicţie între societate şi individ, între om şi natură, nicio piedică în calea unei libertăţi fără limite. Este, de asemenea, era perfecţiunii biologice (longevitate, lipsa bolilor) şi a abundenţei, natura copleşind oamenii cu bogăţiile sale fără a solicita niciun efort, eră a plenitudinii, materializare terestră a marii unităţi primordiale.». …»…»…

EVADAREA

143

Hesiod, în *Munci şi zile*, apoi Ovidiu, în *Metamorfoze*, au schiţat tabloul acestei omeniri tinere, nepăsătoare şi fericite.

„Ei ca şi zeii trăiau, cu sufletul fără de grijă, fără dureri şi necazuri, şi fără ca nici bătrâneţea să-i apese, ci zdraveni la mâini şi la picioare de-asemeni, traiu-şi duceau în ospeţe, de orice necazuri departe. Moartea uşor le venea, ca un somn” (Hesiod).2*

„Cea dintâi s-a născut vârsta de aur, care de la sine, fără vreo judecată şi lege, respecta dreptatea şi încrederea. Pământul însuşi, slobod şi neatins de greblă sau de vreun fel de plug producea totul de la sine… Iar oamenii culegeau fructele ce se năşteau din arbori, de pe munţi, de pe tufişurile mărăcinoase…” (Ovidiu) 3”.

Oamenii „trăiau ca zeii”; ei trăiau în comuniune cu zeii.

Sacrul şi profanul nu erau încă separate. Mitul vârstei de aur reuneşte aceşti doi poli sau oscilează între ei. În sensul religios (şi moralizant), el a luat aspectul Paradisului terestru, de fapt al unei întregi game de paradisuri. În celălalt sens s-a manifestat ca un vis de abundenţă şi proiect anarhist. Această ultimă tendinţă a prevalat asupra celei dintâi în măsura în care se afirma (mai ales în spaţiul occidental) desacralizarea lumii.

„Paradisurile secularizate" au invadat lumea modernă, vehiculate de ideologii şi, mai recent... de publicitatea turistică.

Înserarea vârstei de aur în timp şi în spaţiu, precum şi accesibilitatea sau inaccesibilitatea sa au dat naştere unei mulţimi de supoziţii.

La prima vedere, este o lume pierdută pentru totdeauna, o epocă dispărută pe care ne-o putem doar reaminti cu nostalgie. Actualizarea simbolică a Vârstei de aur joacă un rol esenţial în societăţile tradiţionale. Este semnificaţia sărbătorilor de Anul Nou: referinţă universală la tinereţea lumii.

— Hesiod, *Munci şi zile*, vers. 105 – 110. Tr. de Şt. Bezdechi, Ed. Şt.

Bucureşti, 1957 (n.t.).

** Ovidiu, *Metamorfoze*. Tr. de D. Popescu, Ed. Şt., Bucureşti, 1959, p. 6

(n.t.).

144 PENTRU O ISTORIE A IMAGINARULUI

Această reluare periodică a creaţiei scoate în evidenţă obsesia originilor4, dar, de asemenea, dovedeşte conştiinţa imposibilităţii, întoarcerea invocată fiind evident simbolică, simplu exerciţiu de imaginaţie întreţăind periodic realitatea prozaică a timpului trăit.

Viziunea tradiţională a istoriei este fundamental pesimistă.

Perfecţiunea se găseşte la origini, ceea ce urmează nefiind decât o continuă degradare. Într-o lume care se degradează fără încetare, vârsta de aur rămâne într-un trecut din ce în ce mai îndepărtat.

Există totuşi, în această dialectică, un germene de speranţă.

Ciclul sfârşeşte prin descompunerea inevitabilă, o altă istorie trebuie să înceapă, un nou ciclu. Vârsta de aur este irecuperabilă în interiorul ciclului pe care-l parcurgem, dar succesiunea ciclurilor oferă promisiunea unei întoarceri. *Mitul eternei reîntoarceri*, a cărei cvasiuniversalitate a fost scoasă în evidenţă de Mircea Eliade5, lasă poarta deschisă unei virtuale recuperări. Concepţia ciclică este puternic ancorată în conştiinţe, reflex al fenomenelor cosmice elementare. Chiar şi drumul linear susţinut de teologia iudeo-creştină (un singur început şi un singur sfârşit) nu contrazice perspectiva unei mari reîntoarceri, plenitudinii originare corespunzându-i plenitudinea sfârşitului timpului. „Noul Cer şi noul Pământ", promise de

Apocalipsul Sfântului Ioan, se prezintă ca o restituire a Paradisului pierdut.

Situate la începutul sau la sfârşitul timpului, Vârsta de aur şi Paradisul pot fi căutate şi în spaţiu. Edenul biblic era un *loc* bine determinat, Paradisul budist de asemenea şi, la fel, în imaginarul grecesc, grădina *Hesperidelor*. *Geneza* prezintă acest loc primordial ca pe o grădină: „Apoi Domnul Dumnezeu a sădit o grădină în Eden, spre răsărit şi a pus acolo pe omul pe care-l zidise. Şi a făcut Domnul Dumnezeu să răsară din pământ tot soiul de pomi plăcuţi la vedere şi cu roade bune de mâncat, iar în mijlocul raiului era pomul vieţii şi pomul cunoştinţei

binelui şi răului. Şi din Eden ieşea un râu, care uda raiul, iar de acolo se împărţea în patru braţe". 6*

Pentru Evul Mediu creştin, descrierea-tip a fost cea schiţată de Isidor din Sevilla (secolul al VII-lea), care completa şi „îndulcea" peisajul hieratic descris în Biblie. Era o „grădină a deliciilor", plantată cu arbori fructiferi, stropită de o fântână din care izvorau cele patru râuri şi care beneficia de o primăvară eternă.7 Amplasarea sa a

dat naştere la tot felul de variante şi a stimulat chiar şi călătorii, fictive sau reale, destinate apropierii de el. Pe hărţile epocii, Paradisul figura în punctul extrem al Orientului.8 Inaccesibilitatea sa era foarte bine scoasă în evidenţă. Înconjurată de un zid de foc, situată eventual pe un munte înalt, despărţită de imense spaţii de apă şi pământ de regiunile locuite, totul concura să izoleze enclava paradiziacă de lumea ordinară. Sfântul Brendan, călugăr irlandez din secolul al VI-lea, a reuşit, totuşi, să o atingă la capătul unei călătorii peste Atlantic.9

Spre sfârşitul Evului Mediu, în momentul în care Occidentul se lansa în descoperirea lumii, s-a produs o evoluţie semnificativă. Zidul de foc a fost înlocuit de un zid obişnuit. Pe mapamondul din Hereford (1290), acesta apare chiar străpuns de porţi. În 1389, Johann von Hese a ajuns chiar la poalele zidului, pe care l-a zărit „cu o mare claritate".10 în această perioadă se înmulţesc, de asemenea, şi locurile paradiziace:

Edenul a început să migreze, unii plasându-l în Ceylon sau spre izvoarele Nilului. Puţin câte puţin, Paradisul se banaliza şi părea că devine accesibil. După aurul chinezesc, acesta a fost cel de-al doilea mare mobil al expediţiilor lui Columb. Descoperitorul involuntar al Americii a identificat peisajul paradiziac în apropierea deltei fluviului Orinoco; braţele deltei formate de marele fluviu şi vegetaţia luxuriantă se potriveau perfect cu descrierea clasică...11

— Biblia, Facerea, 2, 8 – 17. Ed. Institutului Biblic al Bisericii Ortodoxe

Române, 1988 (*n.t.*) ... –.»...-".

Încă şi mai abundente şi mai diverse au fost materializările

Vârstei de aur clasice. Periferia lumii antice, cu multiplele sale soluţii de alteritate, nu putea ignora deliciile unei epoci pe care grecii o lăsaseră mult în urma lor. Evacuată din timpul istoric, era primordială se

perpetua la hotarele „oicumenei”. *Timpul* se metamorfoza în *spaţiu*, cele două categorii fiind pentru imaginar interşanjabile. O călătorie în spaţiu echivalează cu o călătorie în timp: regulă verificată din Antichitate până în zilele noastre. Printre popoarele care trăiau în continuare în plină vârstă de aur, grecii menţionau, la cele două extremităţi ale lumii, pe hiperboreenii din Marele Nord şi pe etiopienii din Sud;

aceştia din urmă îşi petreceau zilele în bucurie şi îşi împărtăşeau festinurile cu zeii (Homer, *Odiseea*). Omenirile neatinse de istorie beneficiau şi de un decor luxuriant, de nenumărate bogăţii şi de o climă constantă şi agreabilă. Frecvent invocată.

„Preeria moale şi înflorită” sugerează deja grădina biblică. *n* Chinezii dispuneau, la rândul lor, de insule paradiziace rezervate nemuritorilor. Arabii au multiplicat acest gen de entităţi insulare în Oceanul Indian şi, mai departe, spre Extremul Orient.13

Orizontul oniric al Oceanului Indian a oferit Evului Mediu occidental o colecţie inepuizabilă de paradisuri, fie în registrul religios – insule locuite de cei drepţi, un fel de etape spre paradisul biblic –, fie în registrul laic: insule simbolizând abundenţa, libertatea, bucuria vieţii.14 Sinteză completă a posibilităţilor Vârstei de aur, concentrând pasiunile contradictorii care s-au înfruntat în zorii epocii moderne.

În ciuda entuziasmului lui Columb – care nu înţelesese nimic din adevărata semnificaţie a călătoriilor sale – marile descoperiri nu au reuşit să localizeze Edenul. Ele au oferit, dimpotrivă, argumente în favoarea paradisurilor secularizate. Secolul al XVI-lea a inventat Eldorado, imperiu fabulos, ascuns şi protejat de pădurea ecuatorială sud-americană, simbol suprem al bogăţiei.15 *Bunul sălbatic* a contribuit, la rândul lui, la prelungirea şi multiplicarea Vârstei de aur în multe

ţinuturi şi insule îndepărtate. Cariera sa a culminat în

secolul al XVIII-lea cu mitul tahitian (polinezian).16 Acesta concentra toate caracteristicile Vârstei de aur, mai puţin religia: decor exotic, climat „paradiziac", bărbaţi şi femei de o frumuseţe surprinzătoare, abundenţă, inutilitatea oricărui efort, libertate absolută, şi mai ales libertatea moravurilor, libertate sexuală... Decor visat de filosofii şi libertinii Luminilor, paradis fără Dumnezeu, în care singura practică religioasă era erotismul pur.17

Revoluţia industrială începea deja. În acest context, modul în care insistau filosofii Luminilor asupra bunului sălbatic şi vremurilor bune de odinioară ilustra un fel de rezistenţă, chiar o provocare. În *Discurs asupra originii şi bazelor inegalităţii dintre oameni*, Jean-Jacques Rousseau nu făcea decât să rescrie, în limbaj filosofic, mitul Vârstei de aur. El se ţinea la fel de aproape de arhetip ca şi Hesiod. Desăvârşirea biologică şi morală revenea timpurilor primitive. Civilizaţia a perfecţionat raţiunea şi a crescut puterea omului, în schimb l-a degradat şi l-a făcut nefericit. Idealizarea insulelor cruţate încă (dar pentru câtă vreme?) şi a societăţii preistorice mergeau împreună, sprijinindu-se reciproc. Prin Vârsta de aur, imaginarul îşi ducea marea sa bătălie împotriva lumii tehnologice în avânt.

Civilizaţia tehnologică a câştigat lupta, dar niciun triumf de ordin material nu poate să şteargă un arhetip. Poate însă să-l oblige să se adapteze. În lumea hipertehnologizată de astăzi tinde să se instaureze o nouă religie a naturii şi, odată cu ea, o revalorizare a vieţii sălbatice. Conştiinţa ecologică în plină expansiune îşi propune să reconcilieze omul şi mediul înconjurător. La nivel comportamental, nimic nu este mai instructiv decât năvala turiştilor spre ceea ce mai rămâne dintr-o natură mai mult sau mai puţin intactă. De aici rezultă o mitologie modernă a mării, a muntelui, a pădurii, a insulelor exotice...

Exotismul se comportă bine, multiplicând, graţie turismului şi publicităţii, simulacre ale paradisului. Să ascultăm ceea

ce spune un personaj din *Noutăţi din Paradis*, roman publicat de David Lodge în 1991 (şi a cărui acţiune se petrece în decorul „paradiziac" din Hawaii): „Teza pe care o apăr în cartea mea este că turismul este un substitut al riturilor religioase.

Călătoriile turistice ca pelerinaje seculare. Tot atâtea graţii acumulate, câte sanctuare culturale vizitate. Suvenirurile înlocuind relicvele. Ghidurile turistice substituindu-se cărţilor sfinte [...]. Turismul este noua religie a planetei [...]. Acesta va fi subiectul noii mele cărţi, turismul ca mit al paradisului".

Dovadă suplimentară: o copertă colorată „reprezentând o plajă tropicală – mare şi cer de un albastru strălucitor, nisip alb a orbitor şi, puţin mai departe, câteva siluete umane nonşalante întinse la umbra unui palmier verde". Legendă: „Paşaport pentru paradis". 18 Cu atât mai rău dacă acest paradis se poate dovedi, în cele din urmă, la fel de imaginar ca paradisul terestru căutat în Evul Mediu.

Să amintim în încheiere manifestarea difuză a mitului para –, disiac conţinut – astăzi ca şi pe vremuri – în apelul atât de frecvent la „vremurile bune de odinioară" şi la o istorie exemplară, evident mitizată. Proiectele contemporane sunt foarte adesea îndreptăţite prin trecut. Omul avansează spre viitor privind îndărăt. Evocarea miturilor istorice şi politice ne va permite să revenim asupra acestui subiect.

Ordinea împotriva libertăţii: construcţia utopică

Vârsta de aur absolutiza *libertatea*. Utopia absolutizează *ordinea*. Nepăsării i se opune responsabilitatea, lipsei legilor, chiar anarhiei, un sistem minuţios de reglementări. Natura sălbatică, simbol al miturilor paradiziace, este înlocuită de un spaţiu artificial şi abstract. Vârsta de aur era bucolică. Utopia

este citadină. Simbolul său este cetatea, şi nu oricare, ci aceea geometrică, construită riguros. Orice principiu de dezordine este eliminat: „În lumea utopică nu

se întâmplă nimic: nici accident, nici greşeală, nici dispută, nici război. Oraşul se învârte

EVADAREA 149

În pace în jurul regulilor promulgate la origine de inventatorul său". 19 Utopia este *inventată*. Ea nu propune, ca Vârsta de aur, o*re* în *toarcere* la origini, ci o *depăşire*. Condiţia umană, redefinită, nu mai depinde nici de zei, nici de natură. Este o nouă creaţie, datorată în exclusivitate omului, structurată conform regulilor raţiunii.

Vârsta de aur era un arhetip universal. Utopia, dimpotrivă, pare să aparţină anumitor spaţii şi anumitor epoci. Ea presupune o ruptură a echilibrului, o dinamică acumulatoare de tensiuni şi contradicţii, făcând dezirabil un nou *contract social*. Adversară înverşunată a istoriei, ea este fiica istoriei. Se manifestă în momentul în care istoria devine ameninţătoare. Societăţile

„Tradiţionale" nu stimulează imaginarul utopic. Pentru ca

Utopia să ofere soluţii compensatoare, trebuie ca istoria să se pună în mişcare. În momentul în care structurile se sfărâmă, în care amalgamul social devine fluid, în care anumite categorii îşi pierd identitatea, nemaigăsindu-şi locul, simţindu-se ameninţate şi marginalizate, în acest moment timpul Utopiei a sosit. Într-o lume deschisă şi instabilă, oamenii caută mecanisme liniştitoare. Libertatea este greu de suportat; nu este de mirare că i se preferă adesea certitudinea şi siguranţa.

Discursul utopic reprezintă doar partea cea mai bine structurată şi cea mai virulentă dintr-o tendinţă bine ancorată în spiritul uman. Nu este decât exacerbarea principiului universal al ordinii şi coerenţei. Societăţile tradiţionale, închise şi reglate cu minuţiozitate, oferă asemănări incontestabile cu modelul utopic. Se înţelege de ce Utopia nu le-ar aduce nimic în plus.

Evul Mediu, cu structura sa simplă şi funcţională a celor „trei ordine" şi a ierarhiei feudale, prezintă trăsături utopice accentuate. Comunitatea monastică se găseşte încă şi mai aproape de puritatea modelului. Prin puternica

sa coerenţă şi mecanica sa sumară şi repetitivă, mănăstirea este un spaţiu în esenţă utopic20, deşi în acest caz absenţa celuilalt sex simplifică mult lucrurile, problema cea mai arzătoare a utopiilor fiind reglementarea, chiar controlul vieţii sexuale; >”…

Începem să visăm la Utopie în momentul în care coerenţa este ameninţată de un proces de diversificare şi de deschidere.

Iată de ce terenul, dacă nu exclusiv, în orice caz privilegiat, al proiectelor utopice este lumea occidentală din intervalul care leagă sfârşitul Evului Mediu de epoca noastră. Este spaţiul-timp în care ţesătura lumii tradiţionale a fost sfâşiată, având ca rezultat o tulburare fără precedent a structurilor sociale şi a condiţiei umane. Nimic mai normal decât instalarea Utopiei într-o lume destructurată, care *trebuia* să fie reconstruită într-un fel sau altul. *Utopia* lui Thomas Morus poate fi reţinută, în 1516, ca un fel de certificat de naştere; astfel, în orice caz, şi-a primit numele.

Există însă o schiţă mai veche a genului utopic. În această privinţă, ca şi în multe altele, Grecia a făcut începutul. Ea a amorsat o evoluţie care urma să fie reluată după două milenii.

Inventatorul oraşului ideal ar fi fost Hippodamos din Milet;

lui i se atribuie o cadrilare riguros geometrică, proiecţie terestră a armoniei cosmice. Apoi a venit Platon, care a enunţat în *Republica* anumite teme fundamentale ale genului: guvernarea de către înţelepţi, stricta diviziune a muncii, comunitatea bunurilor, femeilor şi copiilor, educaţie identică pentru toţi tinerii, fete şi băieţi, dizolvarea familiei în comunitate, controlul naşterilor…

Să precizăm că două probleme au dat mare bătaie de cap utopiştilor: *proprietatea* şi *sexul*. Utopia este comunitară. Ea nu este obligatoriu comunistă, dar este adesea comunistă.

Abolirea proprietăţii private se prezintă ca maniera cea mai eficace de a anihila autonomia individului şi de a-l supune cetăţii. Pe de altă parte, sexul reprezintă un spaţiu de libertate, chiar de anarhie, iar familia un spaţiu de protecţie, ceea ce societatea utopică n-ar putea admite (aceeaşi reacţie în sistemele totalitare ale secolului al XX-lea). Utopiştii au acţionat cum au putut mai bine pentru a îndigui impulsurile sexuale, a anula intimitatea şi a face din raporturile între sexe o afacere publică.). … – A.î). >!…

EVADAREA

151

„Apărătorii" lui Platon văd în sistemul său un „model ideal", destinat pur şi simplu pentru a servi ca mijloc de investigare filosofică; n-ar fi vorba despre o soluţie „efectivă".21

Acest lucru nu schimbă nimic, pentru că Utopia rămâne, în majoritatea cazurilor, o construcţie ideală, un fel de „joc", dar un joc care nu este deloc gratuit, un joc foarte serios (futilitatea jocurilor nefiind, de altfel, decât o aparenţă). Utopia se prezintă ca o „experimentare" care permite să se observe „cât de departe se poate merge".

În afara Utopiilor „explicite", societăţile tentate de Utopie dezvăluie şi alte semne, mai discrete, dar nu mai puţin revelatoare. Astfel, predispoziţia „geometrică" a civilizaţiei greceşti denotă ea singură tentaţia de a reface lumea în conformitate cu criterii riguroase şi abstracte. La fel, locul preeminent al *maşinii* în imaginarul ultimelor secole. De la mecanica tehnologică la „mecanica socială" nu este decât un pas.

Utopia şi Vârsta de aur pot uneori să fuzioneze, în ciuda condiţiei lor radical divergente. Ca întotdeauna, logica imaginarului se dovedeşte capabilă să împace contrariile. Insula lui

Iambulus, descrisă de Diodor din Sicilia în *Biblioteca istorică*, oferă un exemplu bun. Locuitorii săi beneficiază de o viaţă sănătoasă şi agreabilă în sânul unei naturi paradiziace, dar într-o societate în care totul este minuţios reglat22. Libertatea şi tirania merg braţ la braţ! Două

milenii mai târziu, utopiştii Luminilor au recurs de multe ori la acest amalgam curios. Ei credeau că pot să pună de acord virtuţile vieţii sălbatice şi virtuţile unei bune administraţii. A fost epoca unui fel de „comunism bucolic”, destinat să rezolve contradicţiile dintre indivizi, comunitate şi natură.23

Secolul al XVIII-lea a fost cel al Utopiei; extinderea şi diversificarea genului utopic răspundeau unei necesităţi din ce în ce mai resimţită de restructurare socială şi politică. Proiect fictiv al unei societăţi ideale, Utopia era în mod tradiţional situată „nicăieri” sau într-un spaţiu vag definit, într-o insulă exotică

Îndepărtată. Această fază „insulară”, dominantă şi în epoca

Luminilor, urma să transmită flacăra unei Utopii noi, înserată în timp. Secolul al XVIII-lea tocmai descoperise cele două concepte-cheie ale modernităţii: Progresul şi Viitorul. Erau maşina ideală pentru a face să funcţioneze Utopia. Realitatea insulelor utopice putea fi îndoielnică, dar cum să te îndoieşti de viitor? Noua perspectivă privea specia umană, planeta întreagă, şi nu doar câteva comunităţi împrăştiate. Astfel, orientată spre viitor, Utopia devenea *globală* şi *realizabilă*.

Orice părea posibil în secolele următoare, transfigurate de forţa

Progresului. Cu *Anul două mii patru sule patruzeci*, publicat în 1772, Sébastien Mercier a dat tonul, într-adevăr destul de timid, dar acesta nu era decât începutul. Puţin câte puţin, Utopia lumii viitoare a luat locul vechii Utopii insulare. Imaginaţia utopică a trecut pragul care separa proiectul fictiv de proiectul materializat (cel puţin virtual). Viitorul era plin de promisiuni. Istoria a început sub semnul Vârstei de aur, ea se va împlini sub semnul Utopiei.

Aşteptând viitorul, secolul al XVIII-lea a efectuat câteva experimente punctuale. Cel mai remarcabil a fost

cel întreprins de iezuiţi în Paraguay. Pe un teritoriu mare cât jumătate din

Franţa, indienii Guarani au fost strânşi în sate uniforme. Toate ingredientele Utopiei erau reunite: proprietate comună, case identice, educaţie egală, nici bogaţi, nici săraci, nici bani, nici salarii... Expulzarea iezuiţilor – în 1767 – din teritoriile spaniole a pus capăt acestei extraordinare experienţe.24 Unii au crezut că pot aplica o metodă similară în Franţa! O nouă împărţire a teritoriului francez a fost propusă Adunării constituante din 1789. *Pătrate identice* urmau să ia locul vechilor regiuni.25 Soluţia mai rezonabilă a departamentelor a câştigat până la urmă, dar proiectul de a transforma Franţa într-o ţară utopică rămâne semnificativ pentru mentalitatea epocii. Înclinaţiile utopice ale guvernului iacobin nu sunt mai puţin evidente, şi, mai mult, proiectul lui Gracchus Babeuf, care prevedea.

printre altele, planificarea economiei, obligativitatea muncii şi preluarea copiilor de către stat.

Evoluţia schiţată în secolul al XVIII-lea s-a precizat şi s-a impus în secolul al XIX-lea. Utopia s-a angajat decisiv în explorarea viitorului, insistând din ce în ce mai mult pe fezabilitatea, chiar pe inevitabilitatea promisiunilor sale. Spre 1900, călătoriile în viitor erau mai obişnuite decât descoperirea insulelor utopice. Chiar Utopia „insulară" a fost subordonată proiectului de viitor. Societăţile diferite imaginate pe planete – aceste insule ale spaţiului – prefigurau, de fapt, evoluţiile terestre. Planetele au devenit laboratoare în care se încercau efectele tehnologiilor noi, soluţii economice şi politice şi chiar transformări biologice ale fiinţei umane.26

Mai aproape de noi, pe Pământ, anumite soluţii insulare nu mai aveau nimic fictiv. Ele erau deja Utopii concretizate, instituţionalizate: astfel, falansterele lui Charles Fourier sau *Icaria* lui Étienne Cabet, transpusă din paginile cărţii sale într-o colonie reală instalată în Texas în

1848.27 Aceste mici comunităţi nu făceau decât să pregătească viitorul, să arate calea pe care omenirea trebuia să se angajeze mâine.

Spre 1900, în momentul în care imaginarul vieţii viitoare ajunsese în punctul culminant, sensul discursului a început să se schimbe. Utopia s-a transformat în *contrautopie* (sau antiutopie).

Principiile sale rămâneau aceleaşi: o societate perfect reglată, minunat de funcţională. Ceea ce se schimba era perspectiva.

Secolul al XIX-lea mizase pe o ştiinţă şi o tehnologie capabile să asigure buna funcţionare a cetăţii viitoare şi fericirea pentru toţi. Dar în zorii secolului al XX-lea, mitul Progresului a căpătat contururi echivoce: Viitorul părea capabil să aducă ce era mai bun, dar şi ceea ce era mai rău, poate mai curând ce era mai rău decât ce era mai bun.28 Experienţele „utopice".

care au urmat (totalitarisme de toate felurile) nu au făcut decât să confirme prevederile cele mai pesimiste. *Organizarea* fericirii părea o perspectivă îmbucurătoare pentru Utopia clasică.

dar pentru antiutopie este drumul cel mai sigur spre sclavie.

De la H.G. Wells, care ilustrează tranziţia de la un registru la altul, trecând prin *Brave New World* (1932) a lui Aldous Huxley şi *1984* (1949) a lui George Orwell, demistificarea genului utopic a marcat profund peisajul literar şi ideologic al secolului nostru. Utopia nu este moartă, dar este resimţită din ce în ce mai mult ca un pericol decât ca o promisiune.

Calea revoluţionară: milenarismul

Milenarismul ţine în acelaşi timp de natura Vârstei de aur şi de Utopie, dar adaugă caracteristici suplimentare originale.

Vâna sa paradiziacă este cât se poate de evidentă. Milenariştii aspiră la restaurarea lumii în puritatea sa

originară. Ei doresc să reactualizeze Edenul, fericirea simplă şi armonia începuturilor. Impulsuri anarhiste sunt uşor detectabile; în orice proiect milenarist există, pe de o parte, o „ţară unde curge lapte şi miere".

Dar mai există, pe de altă parte, rigoare. Lumea milenaristă este o lume „zidită" după un proiect ideologic. Abolirea proprietăţii şi spiritul comunitar sunt caracteristici care o apropie de utopie. Paradiziac şi utopic totodată – mai curând paradiziac în intenţiile sale şi mai curând utopic în materializările sale –, milenarismul se caracterizează de asemenea şi mai ales prin spiritul său revoluţionar. El nu se mulţumeşte să *viseze* la o vârstă de aur perimată sau la o oarecare vagă utopie, ci îşi propune pur şi simplu să *spargă* lumea aşa cum este ea şi să anihileze istoria. Ca şi utopiile moderne, milenarismul presupune un proiect de viitor, dar un proiect exact şi urgent.

Dintre toate formulele antiistorice, el este singurul care participă efectiv la istorie, însă la o istorie pe care urmăreşte să o distrugă o dată pentru totdeauna.29

Dacă Vârsta de aur concretizează exacerbarea libertăţii, dacă

Utopia este ordinea împinsă la paroxism, milenarismul se prezintă ca absolutizarea principiului revoluţionar: *tabula rasa*, urmată de o nouă construire…

EVADAREA

155

Milenarismul, ca şi Utopia, este simptomatic pentru o lume în mişcare. Îl găsim în formele sale desăvârşite şi adesea violente acolo unde există o accelerare a istoriei, dezechilibru şi ruptură. Manifestările sale clasice aparţin Orientului Apropiat şi Europei, şi, mai exact, iudaismului şi creştinismului. Venirea unui Messia inaugurând domnia celor o mie de ani (Millenium, de unde şi numele de „milenarism") însemna abolirea unei lumi corupte, întoarcerea la Vârsta de aur, sfârşitul istoriei. *Cartea lui Daniel* (în jur de 165 î.Hr., cuprinsă în Biblie) evoca deja această etapă postistorică. Această schemă a fost reluată

de creştinism. *Apocalipsul* atribuit Sfântului Ioan (sfârşitul primului secol) punea în scenă două sfârşituri succesive ale lumii, între care se situa Regatul de o mie de ani. Criza lumii antice şi dezmembrarea Imperiului au constituit un teren propice afirmării imaginarului milenarist. Dimpotrivă, Evul Mediu clasic, cu structurile sale relativ stabile, a marcat un reflux. O dată oficializată, Biserica a respins aşteptarea milenaristă. Dar aceasta a cunoscut un avânt formidabil la sfârşitul Evului Mediu şi la începutul epocii moderne, însoţind efervescenţa socială care a răscolit civilizaţia Occidentului. Acum sau niciodată era momentul de a reface lumea. Unii au ales visul utopic, alţii s-au lansat în acţiunea revoluţionară directă. Protagoniştii au fost în cea mai mare parte marginali, dezrădăcinaţi. Ei aşteptau a doua venire a lui Cristos, însă combinau aşteptarea religioasă cu un proiect social radical vizând abolirea tuturor structurilor existente: religioase, politice şi sociale. Un exemplu tipic a fost tabăra din Tabor, în timpul războaielor husite din Boemia, unde s-a încercat edificarea unei societăţi comunitare, egalitare şi anarhiste. Revoluţia milenaristă a atins apogeul în Germania, la începutul secolului al XVI-lea, odată cu revolta „comunistă".

a lui Thomas Miinzer (1525), urmată de episodul Münster

(1534 – 1535), în care combatanţii Apocalipsului, conduşi de

Jan van Leiden, au reuşit să se instaleze la putere; ei au abolit proprietatea privată, au ars toate cărţile, cu excepţia Bibliei, şi

au instituit poligamia (la fel ca patriarhii biblici). Minister, ca şi Tabor mai înainte, a devenit Noul Ierusalim, destinat să strălucească asupra unei lumi înnoite.

Această fază clasică a milenarismului occidental oscila între poli contradictorii: principiile religioase şi căutarea bucuriilor terestre (inclusiv promiscuitatea sexuală); rigoarea unei societăţi a celor drepţi, guvernată

de călugări, sub semnul Sfântului

Spirit (conform previziunii lui Ioachim din Fiore, marele teoretician al milenarismului spre 1200) şi anarhia pur şi simplu;

aşteptare senină a îndeplinirii profeţiilor şi activism excesiv, provocând adesea băi de sânge (alegerea victimelor era remarcabil de eclectică: clerici, nobili, evrei...). Mai complex decât alte formule de evadare, milenarismul este şi cel mai echivoc, mai instabil, mai tentat de excese.

Începând din secolul al XVII-lea, orientarea de tip „religios-revoluţionar" a intrat în declin în Vest. Secte milenariste au continuat, totuşi, să se manifeste şi chiar să prolifereze în secolele al XIX-lea şi al XX-lea (adventişti, martorii lui Iehova). În ultimul timp se constată o nouă dinamică, datorată unei crize profunde a civilizaţiei şi unei crize de identitate rezultând din fenomenele recente de marginalizare. Chiar violenţa milenaristă cunoaşte o întoarcere spectaculară, după cum demonstrează cazurile recente de sinucideri colective (Ordinul Templului Solar, în Elveţia, în Franţa şi în Canada, începând din 1994) şi de terorism, alimentat de o adevărată industrie a morţii (secta Aum.

Japonia, 1995).

O acţiune milenaristă de tip revoluţionar s-a dezvoltat şi în lumea marginalizată sau exploatată de Occident (lumea a treia de astăzi). A fost cazul revoltei taipinilor din China de la mijlocul secolului al XIX-lea sau al „războaielor sfârşitului lumii", care au avut loc în Brazilia spre 1900. Mai recent, „cargo cults".

melaneziene sau kimbanguismul congolez (fondat de Simon

Kimbangu, care anunţa întoarcerea lui Iisus Cristos şi o vârstă de aur pentru negri) se înscriu în aceeaşi logică. Acelaşi sce – EVADAREA 157

nanu, actori diferiţi. Rolul marginalilor este reluat de nealbi, iar răul care trebuie combătut este civilizaţia occidentală.

Fenomenul cel mai remarcabil a fost, totuşi, secularizarea milenarismului. Milenarismul tradiţional se însera într-o teleologie religioasă. Milenarismul secularizat se înscrie într-o schemă similară, mai puţin factorul *Providenţă*. Dumnezeu este înlocuit printr-un proiect strict uman sau prin legile istoriei.

Rezultatul rămâne acelaşi: depăşirea istoriei, o lume nouă, o societate nouă, un om nou, foarte aproape de perfecţiune. Mitul

Progresului a asimilat în felul său visul milenarist. Ştiinţa şi tehnologia au fost chemate să transforme, să transfigureze lumea. Societatea de mâine, ştiinţific organizată şi dispunând de o tehnologie capabilă să rezolve toate dificultăţile şi să asigure abundenţa, nu este decât versiunea modernă, raţionalistă şi ştiinţifică a proiectului milenarist originar. Sistemele totalitare au insistat, la rândul lor, pe crearea unei lumi purificate şi a unui om diferit. Invocaţia hitleristă a „Reichului de o mie de ani” seamănă în mod frapant cu „Regatul de o mie de ani” al milenariştilor.

Dar formula modernă cea mai apropiată de milenarismul originar este cea pe care o oferă doctrina marxistă şi experienţa comunistă. Am evocat deja dimensiunea religioasă a marxismului. Rămâne să revenim asupra mesajului său milenarist.

Dacă se elimină poleiala ştiinţifică – foarte în spiritul secolului al XIX-lea (transformarea lumii prin ştiinţă potrivit legilor istoriei) – ceea ce rămâne din marxism este un proiect milenarist de o puritate remarcabilă.30 „Filosofii nu au făcut decât să interpreteze lumea în diferite moduri; important este însă de a o schimba”, proclama Marx în 1845. Câţiva ani mai târziu, *Internaţionala* se exprima încă şi mai explicit, într-un limbaj pur apocaliptic şi milenarist: „Să facem din trecut tabula rasa”, „lumea se va schimba din temelii”, „este lupta finală”.

Respectând spiritul proiectului milenarist, doctrina forjată de

Marx şi Engels era în esenţă anarhistă. Toate structurile de con

strângere urmau să dispară: statul, proprietatea, religia şi chiar familia în sensul burghez al cuvântului. Omul *alienat* în societăţile în care domneşte exploatarea va deveni, în sfârşit, propriul său stăpân, *liber*. Instaurarea comunismului însemna, într-un fel, sfârşitul istoriei, punctul final al teleologiei marxiste.

Dar, ca orice milenarism, proiectul comunist purta, de asemenea, în el principii pur utopice, a căror capacitate de a coexista cu libertatea promisă rămânea de dovedit. Se urmărea, în primul rând, abolirea proprietăţii, trăsătură utopică prin excelenţă. Scopul era, evident, eliberarea muncii, emanciparea proletarului, a imensei armate de săraci şi exploataţi... Mai apărea şi o fază, fără îndoială trecătoare (numită mai târziu *dictatura proletariatului*) care trebuia să asigure distrugerea structurilor burgheze (stat, proprietate privată etc.) şi instaurarea lumii noi.

Această experienţă a avut cel puţin meritul de a scoate la iveală mecanismul şi de a face înţeleasă funcţionarea unui *milenarism instalat* (amploarea evadării din istorie depăşind cu mult experienţele anterioare punctuale, precum cea de la întinster, de exemplu). Fenomenul esenţial care s-a produs a fost *anihilarea principiului anarhiei de către principiul ordinii*. Germenele utopic a invadat întregul organism. „Dictatura proletariatului".

s-a prelungit fără nicio perspectivă de schimbare; o logică ironic de tragică voia ca dispariţia statului să treacă prin întărirea sa. Evanescenţa visului milenarist, în partea sa anarhistă, nu putea să reziste forţei brutale şi eficacităţii structurilor utopice materializate. S-a dovedit că o lume diferită, regizată de alte legi decât cele ale lumii obişnuite, nu poate exista şi supravieţui fără o constrângere permanentă.

După atâtea experienţe şi eşecuri, calea de ieşire din istorie pare cantonată pentru totdeauna în domeniul exclusiv al imaginarului. v,.; v…

Note

I. Mircea Eliade, *Le Yoga. Immortalite et liberté*, Payot, Paris.

1954; Max Kaltenmark, *Lao-tseu et le Tao fsme*, Seuil, Paris, 1965.

EVADAREA

159

2. Hesiod, Munci şi zile, versurile 110 – 120.

3. Ovidiu, *Metamorfozele*, I, 2.

4. Subiect tratat cu deosebire de Mircea Eliade; vezi mai *ales Aspects du mythe*, pp. 64 – 80 şi *La Nostalgie des origines*, Gallimard, Paris.

1970.

5. Mircea Eliade, *Le Mythe de Veternei retour*, Gallimard, Paris.

1949.

6. *Biblia*: *Facerea*, 2, 8 – 17; Jean Delumeau, *Lelardin des delices*, pp. 11 – 12.

7. Isidor din Sevilla, *Etymologia nim sive originum libriXX*, XIV.

3, 2 şi 3.

8. În ceea ce priveşte reprezentarea paradisului terestru pe hărţile

Evului Mediu, vezi W.G.L. Randles, op. cit., pp. 16 – 17. O hartă exemplară este *Mapamondul din Hereford* (aproximativ 1300), în facsimil la Bibliotbeque naţionale, Departament des cartes et plâns.

9. *Le Merveilleiix Voyage de Saint Brendan à la recherche du Paradis, legende latine du lXe siècle*, reînnoită de Paul Tuffrau, L'Artizan du livre, Paris, 1925; Francis Bar, *Les Routes de l'autre monde*.

Descentes aux enfers et voyages dans l au-delă, PUF, Paris, 1946.

10. Christiane Deluz, *Le Livre de Jehan de Mandeville. Une geographie au XIVe siècle*, Louvain-la-

Neuve, 1988, p. 181.

11. *Oeuvres de Christophe Coulomb*, pp. 234 – 235.

12. Monique Mund-Dopchie, op. cit.

13. André Miquel, *La Geographie humaine du monde musulman jusqu ce au milieu du XIe siècle*, vol. II („Geographie arabe et representation du monde"), Paris – Haga, 1975.

14. Despre acest subiect, articolul citat al lui Jacques Le Goff:

„L'Occident medieval et l'océan Indien: un horizon onirique".

15. Dosarul Eldorado (şi al altor ţări similare) este prezentat sintetic în cartea lui Jorge Magasich-Airola şi Jean-Marc de Beer, *America Magica*, Editions Autrement, Paris, 1994, capitolul „Les contrées de l'or", pp. 95 – 129.

16. Un dosar bine întocmit al mitului tahitian la Eric Vibart, *Tahiti*.

Naissance ci un paradis au siècle des Lumières, Editions Complexe.

Bruxelles, 1987.

17. Despre această veritabilă religie a dragostei, vezi primele impresii culese din Tahiti de Louis-Antoine de Bougainville, *Voyage*

de la fregate la Boudeuse et de la flute l'Eioile autour du monde.

La Découverte, Paris, 1989, pp. 157 – 158.

18. David Lodge, *Nouvelles du Paradis*, Rivages / poche, Paris.

1994, pp. 103 – 106.

19. Gilles Lapouge, *Utopie et Civilisation*, Flaminarion, Paris, 1978, p.42.

20. *Ibidem*, „Dans la paix des monasteres", pp. 73 – 80.

21. Platon, *La République*, în *Oeuvres complètes*, vol. IV, Garnier, Paris, 1958; „Introduction" de Robert Baccou, în special pp. LII-LVII.

22. Diodor din Sicilia, *Biblioteca istorică*, II, LV-LX.

23. Raymond Trousson, op. cit., pp. 143 – 155.

24. Pentru această perioadă utopică a istoriei paraguayene, două lucrări contemporane: Lodovico Antonio Muratori, *Relation des missions du Paraguay*, Bordelet, Paris, 1754 (traducere din italiană), şi

Pierre-François Xavier de Charlevoix, *Histoire de Paraguay*, 3 volume, Didot, Paris, 1756. Presupusa excelenţă a soluţiilor utopice materializate de iezuiţi a stârnit o întreagă dezbatere printre filosofii din secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea. Vezi şi Gilles Lapouge, op. cit., pp. 177 – 182.

25. Jacques Godechot, „La restructuration de l'espace naţional", în *L'État de la France pendant la Révolution*, sub direcţia lui Michel

Vovelle, La Découverte, Paris, 1988, pp. 326 – 331.

26. Lucian Boia, *LExploration imaginaire de l'espace*, în special pp. 83 – 101.

27. Étienne Cabet, *Voyage en learie* (1842; 5 ediţii până în 1848).

Vezi şi consideraţiile lui Raymond Trousson, op. cit., pp. 192 – 196.

28. Lucian Boia, *La Fin du monde*. *Une histoire sansfin*, pp. 159 – 163.

Pentru trecerea de la utopie la antiutopie, se poate consulta cartea lui

Mark R. Hillegas, *The Future as Nightmare*. *H.G. Wells and the Anti-Utopians*, Carbondale and Edwardsville, 1967.

29. Pentru subiectul milenarismelor, trebuie consultat mai ales

Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, Secker and Warburg.

Londra, 1957 (traducerea franceză: *Les Fanatiques de l'Apocalypse*.

Payot, Paris, 1983), Henry Desroche, *Dieuxd hommes*. *Dictionnaire des messianismes et millenarismes de Vere chrétienne*, Mouton.

Paris – Haga, 1969, şi Jean Delumeau, lucrarea citată, Mille ans *de bonheur*.: – ...<.:

EVADAREA 161

30. Esenţa milenaristă a marxismului (ca şi, într-un alt registru, a nazismului) a fost observată de Norman Cohn, op. cit., şi Mircea

Eliade în *Aspects du mythe*, pp. 88 – 89. Am dezvoltat această perspectivă în *Mitologia ştiinţifică a comunismului*.

CAPITOLUL AL VI-LEA

IMAGINARUL ISTORIC

O ştiinţă altfel decât celelalte

„Istoria este de domeniul imaginarului”: această afirmaţie provocatoare a lui Gilbert Durand îi poate surprinde şi chiar contraria pe istorici.1 Ea este totuşi, în esenţă, corectă. Ambiţia istoricilor a fost, de la început, să relateze fapte autentice. De două secole, istoria aspiră la un statut ştiinţific. Este ea oare o ştiinţă? Şi ce înseamnă cuvântul „ştiinţă”? Secolul al XIX-lea a crezut într-o ştiinţă fără fisuri, conducând la certitudini. Scientismul ambiant nu putea decât să-i complexeze pe istorici, care au încercat să-şi apropie disciplina de rigoarea ştiinţelor „exacte”.

Ei au încercat să fixeze faptele cu precizie şi să stabilească, de o manieră irefutabilă, conexiunile acestora, cauzele şi efectele;

cei mai ambiţioşi au imaginat un sistem de „legi” în spiritul lui Newton, descoperitorul legilor universului. Auguste Comte îndrăznea chiar să vorbească de o „fizică socială”.2

În secolul al XX-lea, dimpotrivă, relativismul a câştigat teren, eclipsând scientismul. Astăzi nu se aşteaptă ca vreo ştiinţă să dea un răspuns incontestabil şi definitiv. Admiterea în clubul ştiinţelor pare mai puţin discriminatoare; în aparenţă, ar fi un motiv de satisfacţie pentru istorici. Adevărul este totuşi că, oricare ar fi gradul de exigenţă, istoria se găseşte, în orice situaţie, spre marginile spectrului ştiinţific. A o considera sau nu ştiinţă este o simplă chestiune de vocabular; adevărata problemă este de a-i defini structurile şi regulile demersului.

Specificitatea istoriei rezidă în abundenţa faptelor şi în eterogenitatea lor. Datele sunt inepuizabile, iar coerenţa ansamblului nu este deloc evidentă. Istoricul trebuie să efectueze o

selecţie severă, o alegere extrem de restrictivă. Va alege, fără îndoială, faptele „importante” şi „semnificative”, doar că el trebuie să hotărască importanţa şi semnificaţia lor. Căderea

Imperiului roman în 476 a fost mult timp considerată o cotitură decisivă a istoriei universale. În epoca respectivă n-a remarcat-o nimeni. Ne putem întreba dacă evenimentul a avut loc cu adevărat! Faptul a fost „construit” ulterior. Oricare fapt istoric este, într-un fel, „construit” de istoric.

Nu trebuie să ne rătăcim într-o confuzie de ordin semantic.

Cuvântul *istorie* desemnează două concepte complet diferite:

pe de o parte, istoria care *a fost*, adică istoria reală, pe de altă parte, *discursul despre istorie*. Cele două nu sunt câtuşi de puţin echivalente. Istoria „adevărată” s-a petrecut o dată pentru totdeauna şi nimeni n-o poate învia, *istoria-discurs* (ceea ce noi denumim în genere „istorie”) nefiind decât o *povestire simplificată*, *dramatizată şi investită cu sens*.

Alegerea *faptelor*, aranjarea lor într-o *naraţiune* şi supunerea lor unei *grile de interpretare*: aceste trei componente esenţiale ale demersului istoriografie depind de un complex de repere culturale şi ideologice. Nu trecutul, ci istoricul este acela care domină dezbaterea. El este un producător neobosit de *coerenţă* şi *semnificaţii*. El produce un fel de „ficţiune” cu elemente adevărate.

Istoria presupune, în acelaşi timp, o montare literară şi o argumentare de esenţă ideologică. În *Metahistory* (1973), lucrare care a tulburat apele istoriografiei contemporane, Hayden

White nu ezita să claseze producţiile istorice, inclusiv filosofiile istoriei, în patru genuri împrumutate din teoria literară:

romanescul („the romance"), *tragicul*, *comicul* şi *satiricul*?

Într-un eseu mai recent, consacrat „revenirii naraţiunii", istoricul britanic Peter Burke amestecă dinadins romane istorice şi lucrări „ştiinţifice" de istorie… 4 După psihoza scientistă, istoricii redescoperă deliciile naraţiunii, şi exegeţii lor plăcerea analizării textului ca *naraţiune*.

În ceea ce priveşte încărcătura ideologică, explicită sau implicită, aceasta este inevitabil prezentă, şi în doză forte. Este evident, de exemplu, că doctrina pozitivistă a lui Auguste Comte structura istoria în funcţie de valorile burgheze supreme ale epocii: ştiinţa şi progresul. Nu este mai puţin evident că mecanismul marxist al istoriei viza eliberarea proletariatului şi se însera într-o perspectivă escatologică, milenaristă (lupta de clasă, succesiunea formaţiunilor sociale conducând la societatea comunistă). Dar cum să interpretezi istoriografia „pozitivă" şi critică de la sfârşitul secolului al XIX-lea, căreia în aparenţă nu-i păsa decât de „fapte" şi de tratarea metodică a documentelor?

Cum să interpretezi paradigma următoare, „Noua istorie" a

Şcolii Analelor, aparent atât de detaşată de politică (până la a o exclude din proiectul său istoriografie)? Chiar mai puţin evidente, determinările ideologice sunt totuşi prezente. Istoricul-tip de la 1900, preocupat de fapte şi de documente, practica o istorie politică, respectând statul şi instituţiile sale, şi îmbibată de valorile liberale şi naţionale. El se simţea liber faţă de orice ideologie tocmai pentru că se scălda în ideologia burgheză a epocii. „Noua istorie", dimpotrivă, a estompat până la anulare cadrul statal şi naţional, indivizii şi faptele politice; ea pune accentul pe mase, pe forţele economice, pe faptele colective; o istorie

„democratică” apropiată, după cum a demonstrat Hervé Coutau-Begarie, de ideologia socialismului francez.5

Istoria este un discurs al prezentului despre trecut, un discurs multiform legat de sensibilităţi şi de ideologii (cele „o sută de moduri de a face istoria” de care vorbea Guizot). A o considera sau nu ca un produs al imaginarului depinde de definiţia dată acestuia. Dacă imaginarul ar fi „neadevărul”, domeniul ficţiunii pure, istoria (mai puţin fabulele şi născocirile) s-ar găsi, în ceea ce priveşte esenţialul, în afara domeniului său. Dar nu aceasta este concepţia noastră asupra imaginarului.

Urmând demersul pe care l-am propus, imaginarul depăşeşte categoriile de „adevărat” şi „neadevărat”; el reprezintă o struc – IMAGINARUL ISTORIC

165

tură mentală capabilă să asimileze, conform regulilor sale, adevărul şi falsul în egală măsură. Un mit istoric poate fi inventat în întregime, el poate fi de asemenea construit plecând de la fapte indubitabile. Alexandru cel Mare, Carol cel Mare, Jeanne d’Arc, Napoleon sunt, totodată, personaje reale şi eroi mitici, în acelaşi mod, istoria în întregime este mitizată, adică structurată şi orientată în conformitate cu criteriile imaginarului.

Pentru a percepe corect întinderea şi implicaţiile imaginarului istoric, trebuie să precizăm de asemenea că discursul despre istorie depăşeşte cu mult limitele unei discipline constituite şi ale unei profesiuni. Fizica este făcută de fizicieni, dar istoria este departe de a fi domeniul strict al istoricilor.

Toată lumea participă, la diverse niveluri, la fabricarea şi la reînnoirea unei conştiinţe istorice. Tradiţia orală, propaganda politică, şcoala, Biserica, presa, cartea, cinematograful, televiziunea contribuie la a face din imaginând istoric un câmp extrem de vast şi de complicat. Opinia publică are tendinţa de a simplifica şi de a dramatiza faptele, de a le personaliza, de a le înscrie într-o dialectică maniheistă, de a hiperboliza datele… Aceleaşi tendinţe, mai mult sau mai puţin discrete, se regăsesc în

munca istoricilor; aceştia sunt în acelaşi timp producători şi receptori de mituri. Ei nu pot scăpa presiunii sociale exercitate asupra lor. Ei nu fac în definitiv decât să împrumute mai multă rigoare şi o anumită raţionalitate unei conştiinţe mitice difuze.

Respirăm aerul unei istorii care are particularitatea de a fi în egală măsură adevărată şi fictivă…

În căutarea unui adevăr transcendent

Marile structuri ale imaginarului pe care le-am definit în primul capitol se verifică din plin în discursul istoriografie şi în conştiinţa istorică în general. Să începem cu cea mai esenţială, aceea a unei alte realităţi, de esenţă superioară realităţii tangibile şi care se exprimă în mod tradiţional prin sacru.

Miraculosul abundă în istoriografia antică şi medievală. Cititorul sceptic de astăzi riscă să fie derutat de abundenţa semnelor şi simbolurilor şi prin seria impresionantă de minuni, de miracole, de semne prevestitoare, de preziceri, de vise premonitorii (şi chiar de fapte anodine încărcate de semnificaţii).

El ar fi înclinat să presupună o gravă carenţă a spiritului critic.

Ceea ce nu este totuşi cazul. Istoricii în cauză se dovedesc a fi capabili să disocieze – atunci când doresc – adevărul şi falsul, să judece un mit, să demonteze un zvon, să denunţe o înşelătorie. Raţiunea lor nu era mai fragilă decât a noastră! Ei nu acceptau oricare „semn”, nu acceptau decât anumite semne.

Şi aceasta nu se datora unei erori de gândire, ci, dimpotrivă, fidelităţii faţă de o anumită manieră de raţionament. Semnele pe care le invocau nu erau poate „adevărate” în sensul strict al cuvântului, dar erau cu siguranţă „mai adevărate” decât faptele banale ale existenţei cotidiene, pentru că erau conforme unui adevăr mai profund, *transcendent*.

Să-l citărm pe Laurent Mattiussi, care a scris un frumos articol despre „funcţia miraculosului în

istoriografia romană a

Imperiului" (1988): „Miraculosul nu se impune prin el însuşi, nicăieri nu există ca un lucru de sine stătător. De aceea el se poate manifesta, chiar în sânul aceleiaşi culturi, sub forme extraordinar de variate: zborul vulturilor, înroşirea Lunii în timpul unei eclipse, interpretată ca fiind culoarea sângelui, câini fugind de urletul lupilor, păsări de noapte scoţând ţipete jalnice, lumina palidă a soarelui. Pentru o privire orientată astfel încât să citească întotdeauna transcendentul în imanent, orice fenomen poate lăsa să se întrevadă o dimensiune radical diferită, care nu înlătură nimic din ceea ce sunt lucrurile din punct de vedere strict obiectiv. Eforturile desfăşurate de unii comentatori pentru a oferi o explicaţie naturală minunilor sunt vane:

anticii o cunoşteau uneori, dar acest lucru nu-i împiedica nicicum să persiste într-o atitudine din care astăzi nu se mai vede decât o ridicolă credulitate pentru că principiile sale de func – IMAGINARUL ISTORIC

167

ţionare sunt ignorate". Este de fapt o „reprezentare desăvârşită a realităţii, în care natura este mai puţin un instrument al profitului şi, deci, un obiect de exploatare planificată şi mai curând o mesageră a lumii de dincolo". Ne găsim în faţa „transfigurării unei realităţi care poate să fie plată, posomorâtă, banală, dar a cărei substanţă trebuie scoasă la iveală".6 Anticii „minţeau".

pentru a spune mai bine adevărul.

Concepţia creştină a istoriei, afirmată la sfârşitul Antichităţii şi în Evul Mediu, n-a făcut decât să tragă ultimele concluzii din această dublă natură a lucrurilor. Minunilor antice le-au urmat *miracolele*, logic integrate în schema providenţială a lumii. Manifestarea mai curând anarhică a minunilor tradiţionale a fost supusă unui principiu de ordine raportat la proiectul divin.

Istoria a devenit un „mister" în care Dumnezeu, sfinţii şi Satana aveau rolurile lor de interpretat. Protestele raţionaliste împotriva prezenţei „cotidiene" a miracolului

în istoriografia medievală nu par prea rezonabile. Se pot nega fundamentele religiei, dar, dacă ele sunt acceptate, restul se înlănţuie în mod natural.

Nu logica şi coerenţa sunt cele care lipsesc istoriografiei medievale, dimpotrivă.

Raţionalismul modern şi-a propus să distrugă bazele acestei „dedublări" mitice a lumii. A urmat ceea ce am constatat deja: nu anihilarea structurii mitice, ci secularizarea sa, „traducerea" sa în termeni ştiinţifici şi ideologici moderni. Terenul eliberat de sacru şi religie a fost ocupat de filosofiile istoriei.

Aceeaşi logică metafizică animă „legile istoriei" sau invocarea unui „curs" istoric obligatoriu şi interpretările mitologice sau religioase tradiţionale. Zeii şi Providenţa au fost înlocuiţi de jocul determinismelor; mediul geografic, rasa, forţele economice, perfecţionarea ştiinţelor şi a raţiunii au fost chemate rând pe rând pentru a da un *sens* istoriei. Două mari *credinţe* au dominat dezbaterea în cursul ultimelor secole: *religia progresului* şi *mistica naţională*. Prima presupunea acţiunea unei forţe irezistibile ce ducea omenirea spre viitor, cea de-a doua.

un *spirit al popoarelor*, un fel de „dublu spiritual", individualizând şi predestinând naţiunile (şi investind naţiunile „alese".

cu misiunea de a purta flacăra progresului). Sub un nume sau altul, tot *destinul* este cel care acţionează, tot *un proiect ideal* se afirmă, pentru care noi suntem actorii, iar evenimentele istorice „semne" invitând la o decriptare.

De-a lungul epocilor şi ideologiilor, un arhetip durabil îşi îndeplineşte misiunea: credinţa că o forţă cosmică, o idee universală sau un anumit mecanism dirijează lucrurile, conferind astfel un sens şi o finalitate aventurii umane.

Mesagerii Destinului >

Destinul se manifestă prin aleşii săi. Aceştia apar ca intermediari între comunitatea oamenilor şi lumea

„superioară”.

Viziunea comună a istoriei este foarte „personalizată”. Fapte, valori, tendinţe, contradicţii se încarnează în personaje adaptate oricărei împrejurări. Din când în când apar oameni excepţionali, ziditori de religii sau de imperii, sinteze vii ale forţelor cosmice.

Eroul este „marcat” încă de la naştere, în mod tradiţional anunţată şi însoţită de „semne”. Viaţa sa exemplară şi moartea sa, mai degrabă aparentă, fac din el un semizeu, un simbol fixat definitiv în eternitate. Biografiile imperiale romane redactate de Suetoniu (imitate mai târziu de Eginhard în *Viaţa lui Carol cel Mare*) oferă modelul desăvârşit al acestor muritori care nu sunt ca ceilalţi. Buni sau răi, împăraţii au o carieră dublată de o abundenţă de evenimente cosmice şi cotidiene miraculoase, tot atât semne şi prevestiri. De cele mai multe are parte, evident, Augustus, marele unificator al lumii, într-o epocă în care lumea se confunda cu Imperiul roman. Mama sa ar fi fost fecundată de un şarpe. Corpul său era împestriţat cu

„Semne pe piept şi pe pântec, dispuse ca cele şapte stele ale

Ursei”.7 Iată, într-un fel, o miniaturizare a Universului, care îl transforma pe Augustus, explicit, în reprezentantul „terestru”.

al divinităţii.: „v →:

IMAGINARUL ISTORIC

169

Desacralizarea nu a afectat esenţial tipologia tradiţională, eroii continuând să propună figuri umane tuturor impulsurilor istoriei. Astăzi, ca şi odinioară, personajul excepţional încarnează Binele sau Răul, sau pe amândouă împreună (cazul lui

Napoleon, eroul-tip al epocii moderne: Prometeu şi „căpcăun”.

Cristos şi Anticrist în acelaşi timp).8 Eroul poate acţiona în direcţia Destinului sau se poate revolta împotriva lui. Voltaire propunea, de altfel, o distincţie între

„oamenii mari”, autorii unor proiecte constructive, şi „eroi”, judecaţi de el ca aventurieri ai istoriei. Petru cel Mare, care a transformat o ţară sălbatică într-o mare putere europeană, aparţinea primei categorii;

nefericitul său adversar, Carol al XII-lea al Suediei, care a ruinat puterea ţării sale, celei de-a doua.9 în secolul al XIX-lea.

Carlyle a oferit expresia cea mai desăvârşită a unei istorii făcute de marii oameni, mesageri ai Providenţei (*Despre eroi, eroism şi eroic în istorie*, 1841). În schimb, Marx le-a redus considerabil strălucirea, subordonând acţiunea individuală structurilor şi evoluţiilor socio-economice, interpretare reluată şi nuanţată de Plehanov (*Rolul personalităţii în istorie*, 1898), apoi batjocorită în practică prin „cultul personalităţii”, caracterizând regimurile comuniste. Să observăm, totuşi, că între promovarea şi diminuarea marilor oameni, contradicţia este doar aparentă; în mod discret sau tiranic, ei îndeplinesc aceeaşi misiune:

aceea de a materializa schema ideală a Providenţei, a Destinului sau a Legilor istoriei.

Filosofia pozitivistă a mers mai departe, până la a înlătura complet indivizii în beneficiul forţelor sociale şi al legilor istorice (a se vedea, în acest sens, Louis Bourdeau: *Istoria şi istoricii, eseu critic despre istorie considerată ca o ştiinţă pozitivă*, 1888).

Perspectivă reelaborată de „Noua istorie”, în sensul unei analize a trecutului centrată pe structuri şi „durata lungă” în care marile personaje nu mai au până la urmă vreun rol. Schimbarea de orientare operată de Fernand Braudel este exemplară în această privinţă: el a început prin a se interesa de Filip al II-lea, pentru

a se ocupa în continuare de Mediterana, „personaj” evident mai masiv şi mai influent decât regele Spaniei. Aparent, istoria nu mai avea nevoie de marii oameni; ea putea funcţiona la fel de bine, şi chiar mai bine, cu masele. Această democratizare a istoriei corespundea

democratizării societăţii moderne. Dar se poate trăi foarte bine în democraţie fără a renunţa la cultul eroilor. Nu există de fapt o modificare în profunzime a percepţiei istorice. Mai prudente decât „Noua Istorie”, alte curente istoriografice s-au ferit să sacrifice naraţiunea şi eroii. Chiar şi în

Franţa, biografia revine în forţă.10 Astăzi, totul contribuie la

„Personalizarea” trecutului, ca şi a prezentului. Maşina de fabricat eroi funcţionează cu randament maxim, găsind un sprijin preţios în televiziune şi publicitate. Se pare chiar că această tendinţă se accentuează: pe măsură ce viaţa cotidiană devine din ce în ce mai mecanică şi mai anonimă, nevoia de modele eroice se face din ce în ce mai simţită, ca un fel de compensaţie. Oricine poate fi divinizat: om politic, artist, fotbalist sau top model. În acest context este greu să se propună o istorie golită de personaje. Arhetipul rămâne intact.

Unitatea: între Imperiu şi naţiuni

Să urmărim celelalte mari structuri ale imaginarului şi adaptarea lor la istorie. *Alteritatea* este omniprezentă în discursul istoric, celălalt situându-se în acelaşi timp în spaţiu şi în timp.

Funcţionând în conformitate cu logica alterităţii, istoria construieşte imagini care depind nu atât de societăţile observate, cât de privirea observatorului.

Principiul *unităţii* – opus şi complementar alterităţii – acţionează pe mai multe niveluri. Există, în primul rând, la nivelul cel mai ridicat, unitate în sensul absolut al termenului: unitate cosmică, unitatea speciei umane şi a istoriei universale, simbioza dintre registrele divin, cosmic şi uman.

Conceptul de *Imperiu* traduce această semnificaţie globală.

Două exemple tipice: China şi Imperiul roman, centre ale lumii

În sensul cel mai tare al cuvântului, construcţii politice cu vocaţie universală. Imperiul nu putea fi decât *umil*; multiplicarea imperiilor în epoca modernă, pentru motive de prestigiu naţional, nu se potriveşte cu sensul universal originar. Mitul Imperiului roman a dominat imaginarul european din Antichitate până în epoca modernă. Imperiul a supravieţuit (în imaginar) dispariţiei sale (reale). Grec (bizantin) sau germanic („restaurările" lui Carol cel Mare, 800, şi Otto cel Mare, 962), Imperiul rămânea tot „roman" şi „universal". Proiectul imperiului universal se găseşte, de asemenea, şi în inima Renaşterii, fie că este vorba de imperiul tot „roman" al lui Carol Quintul, care reunea deja o parte considerabilă a planetei, sau de imperiile „ideale", situate sub semnul mesianic al „sfârşitului istoriei", ca acela promis regelui Spaniei

(de Tommaso Campanella), regelui Franţei (de Guillaume Poştei, apoi de acelaşi Campanella), regelui Portugaliei (de Antonio

Vieira) … Chiar şi expansiunea rusească a început sub semnul celei „de-a treia Rome". După Roma şi Constantinopol, Moscova aspira să devină centrul unui imperiu universal.11 Conceptul unităţii creştine în faţa Islamului şi, invers, al unităţii islamice în faţa creştinătăţii se înscriu în aceeaşi structură mitică. Pentru ca unitatea universală să se realizeze, există totdeauna un altul care trebuie anihilat, conform dialecticii unitate-alteritate.

Pentru antici, după cum am observat deja, specia umană era

„Fărâmiţată". Creştinismul a fost acela care, cel dintâi, a afirmat explicit unitatea sa fundamentală şi destinul său unic. Expresia istoriografică a acestui universalism a fost *cronica universală*.

Lumea trebuia să fie unificată în adevărata credinţă: atitudine mentală care a dus la expansiunea europeană.

În secolul al XIX-lea, mitul *naţiunii* şi al *statului-naţiune* a acaparat imaginarul istoric şi politic. Acest nou mod de decupare a lumii a devenit expresia privilegiată a unităţii: *unitatea naţională*, care se confrunta evident cu

alte sinteze similare, cu alte unităţi naţionale. Naţionalismul avea să marcheze puternic şi durabil istoriografia şi conştiinţa istorică în general.

Dar ce este *naţiunea*? De la început, interpretările au fost divergente, oscilând între „modelul german” şi „modelul francez”. Ideologii germani insistau pe comunitatea de „sânge” şi de limbă. Interpretarea franceză accentua, dimpotrivă, dimensiunea politică şi voluntaristă a fenomenului, privind naţiunea ca pe o „comunitate de cetăţeni”. Te naşti german, devii francez. Disputa în jurul Alsaciei capătă sens în legătură cu aceste concepte contradictorii, Alsacia fiind germană după definiţia germană şi franceză după definiţia franceză. Exegezele recente continuă să evolueze între cele două modele, accentuând fie originea etnică a naţiunilor moderne, fie esenţa lor politică şi

„Contractuală”.12

De fapt, această condiţie echivocă este adaptată logicii imaginarului. Naţiunea încarnează nu atât o realitate istorică obiectivă, cât un proiect ideal. Ea există în conştiinţe. Ea aparţine imaginarului. Este unul dintre marile mituri ale timpurilor moderne şi, ca orice structură a imaginarului, reuneşte substanţa

„Arhetipală” (în acest caz, vechile legături de sânge, solidarităţile de tip tribal) cu noile valori create de o istorie recentă

(suveranitatea poporului, sistem politic reprezentativ). „Modelele” german şi francez trebuie luate în considerare împreună.

Să nu cerem imaginarului o alegere prea carteziană; potrivit perspectivei sale, fondul ancestral şi contribuţiile modernităţii nu se exclud nicicum. Propunându-şi să caracterizeze faptul naţional, Ernest Renan evoca „consensul fondator”, fără a uita, totuşi, „strămoşii” şi „moştenirea comună”.13 În funcţie de unghiul sub care este privită, naţiunea pare fie foarte diferită, fie foarte aproape de trib. Ea presupune, oricum, o puternică

înserare a individului în comunitate şi o netă delimitare faţă de alte structuri similare.

Odată conştientă de propria sa existenţă, fiecare naţiune, oricare ar fi mărimea sa reală, s-a plasat în centrul Creaţiei (asumându-şi simbolul arhetipal al centrului). Pentru Fichte, în

Discursuri către naţiunea germană (1807 – 1808), germanul este tipul uman prin excelenţă (pentru că este mai aproape de

origini, mai puţin corupt de mersul istoriei); lui îi revine deci misiunea „de a veghea asupra dezvoltării umanităţii".14 Pentru

Michelet, Franţa se afla, prin predestinare, în fruntea naţiunilor.15 în aceeaşi epocă, în 1843, patriotul italian Vincenzo

Gioberti publica o carte tratând despre *întâietatea morală şi civilă a italienilor*, el demonstra că Europa este centrul lumii şi Italia centrul Europei. Friedrich List, iniţiatorul Zollvereinului şi precursor al unităţii germane, vedea altfel problema: „Rasa germanică – afirma el – a fost desemnată de Providenţă, din cauza naturii sale şi chiar a caracterului său, să rezolve această mare problemă: să conducă afacerile lumii întregi, să civilizeze ţările sălbatice şi barbare şi să le populeze pe cele nelocuite". 16

Pentru ruşii slavofili, căile Providenţei erau diferite, pentru că „destinul lumii depindea de Rusia" 17 (Pogodin, *Observaţii asupra istoriei ruse*, 1846 – 1859); în *Rusia şi Europa* (1869).

N. Danilevski observa că mersul civilizaţiei a fost dirijat succesiv de latini şi de germani; în mod logic, slavii erau cei care trebuiau să preia ştafeta... Micile naţiuni jucau acelaşi joc; dacă prezentul nu le favoriza, ele găseau în trecut argumentele unui mare viitor. Grecii visau la Atena şi la Alexandru cel Mare, adică la străvechea lor glorie. În Principatele Române, „şcoala latinistă" vedea în istoria română continuarea pur şi simplu a istoriei

romane…

Aceste concepţii diferite asupra *unităţii*, şi implicit asupra *celuilalt*, s-au confruntat şi s-au înfruntat, uneori sângeros, de-a lungul ultimelor două secole. Alegerea rămâne deschisă între afirmarea, mai mult sau mai puţin conflictuală, a identităţilor şi preeminenţelor naţionale şi căutarea unor sinteze mai ample, ca Imperiul pe vremuri, ca Europa astăzi.

Mituri fondatoare în transfigurarea mitică a istoriei, miturile fondatoare ocupă un loc aparte. Sunt mituri în sensul cel mai tare al cuvântului, căci, dacă ne raportăm la definiţia puţin restrictivă a lui Mircea

Eliade (*Aspecte ale mitului*, 1963), funcţia unui mit ar fi de a povesti istoria sacră a unei geneze, a unei *fondări*, explicând astfel şi justificând lumea şi componentele sale, comunităţile, cetăţile, naţiunile şi Statele.

Trebuie făcută o distincţie între *miturile de origine*, în sensul general al cuvântului, şi *miturile fondatoare*. Uneori, acestea din urmă lipsesc. Anumite comunităţi se rezumă la invocarea miturilor de origine, având legătură cu crearea lumii sau cu distrugerea şi cu recrearea sa (cum ar fi cvasiuniversalul mit al potopului), la fixarea atributelor civilizaţiei etc. Marcel Detienne şi colaboratorii săi au identificat această „manieră de a nu gândi în termenii miturilor de fondare” în spaţii culturale foarte diferite cum sunt cele ale Indiei vedice sau ale indienilor din pădurile

Americii de Sud; Japonia pare, de asemenea, tentată de invocarea unui timp „primordial fără ruptură”, adică fără fondare în sensul propriu al cuvântului (*Traces de fondation*, 1990).

Miturile de origine au o difuziune universală. Versiunea „fondatoare”, mai restrictivă, presupune separarea unui „segment”.

din ansamblul cosmic, instaurarea unei istorii specifice cu un punct de plecare (de ruptură) bine

determinat şi rememorat cu grijă mulţumită unui ansamblu de *rituri*. Miturile de origine sunt „cosmice”, miturile fondatoare „istorice”.

Fondările tradiţionale poartă, ca miturile de origine în general, amprenta *sacrului*. Ele sunt, pe de altă parte, foarte „individualizate”, în jurul unui zeu, al unui erou, al unui personaj excepţional. Originile „autohtone” nu lipsesc, dar actul de fondare poartă adesea pecetea unei intervenţii „exterioare”, punând în joc o instalare, o creaţie nouă pe un teritoriu virgin al istoriei. Uneori originea interioară şi exterioară sunt combinate, ca în cazul unor cetăţi greceşti. Chiar soluţiile complet „autohtone” apelează şi ele la intervenţia unui factor „diferit” în persoana unei divinităţi. Astfel, zeii au condus de la început

Egiptul, Mesopotamia şi China. Ei au fost cei care au aranjat totul, pregătind terenul dinastiilor „umane”.

Miturile fondatoare greceşti evoluează între *autohtonie* şi *colonizare*. Prima versiune este prezentă în cetăţile mândre de trecutul lor glorios şi de puterea lor, precum Atena şi Teba;

soluţie, totuşi, completată prin aporturi destinate să ofere un surplus de prestigiu, legând cetăţile în cauză de fondări încă şi mai vechi, mai apropiate de origini. Tradiţia îl invoca pe egipteanul Cecrops, care ar fi pus bazele Atenei; el i-a învăţat pe locuitorii Aticii agricultura şi comerţul, a instituit legiferarea căsătoriei şi a fondat tribunalul Areopag. Tezeu, al doilea mare fondator al statului atenian, avea o dublă origine: era autohton şi, totodată, cineva care venea din altă parte. În ceea ce priveşte Teba, factorul extern este reprezentat de Cadmos, fenicianul, trimis de tatăl său, regele Agenor, în căutarea surorii sale Europa, răpită de Jupiter; el a sfârşit prin a se stabili în Beoţia, unde a zidit Cadmeea, citadela viitoarei Tebe. Soluţiile strict „coloniale” sunt, pe de altă parte, frecvente; această tipologie prezintă corespondenţe cu

istoria greacă reală. Oricare ar fi diversitatea schemelor, sacrul este întotdeauna prezent, zeii fondatori „dublând" acţiunea fondatorilor umani.18

Romanii au sfârşit prin a adopta, la rândul lor, principiul unei intervenţii exterioare, legându-se de troieni; după căderea

Troiei, Enea, strămoşul lor, s-a refugiat cu însoţitorii săi în Latium. Fiu al lui Venus şi al lui închise, Enea îi lega pe romani nu numai de troieni, ci şi de registrul divin, urmând schema clasică a miturilor de fondare tradiţionale; descendentul său.

Romulus, fondatorul Romei, trecea drept fiul lui Marte.

Uneori, un animal serveşte de „ghid", indicând fondatorului calea spre „noua patrie". Acest procedeu nu face decât să întărească partea miraculoasă şi simbolică. Tema este frecventă în multe regiuni ale lumii. Strabon menţionează câteva legende de acest tip printre triburile italice. Vânătoarea magică în chip de principiu fondator se înscrie în tradiţia popoarelor din stepele Asiei centrale şi ale Europei orientale. Strămoşii mitici ai hunilor şi ungurilor au venit în Europa pe urmele unei căprioare. Vânătoarea zimbrilor explică fondarea Moldovei; Dragoş.

primul voievod al ţării, s-a oprit chiar în locul în care a reuşit să omoare zimbrul după o îndelungată urmărire.'9

Fondările „exterioare", inspirate de mitologia clasică, au fost continuate şi în Evul Mediu, şi în Renaştere. Pentru Franţa, o fondare strict francă a părut insuficientă; urmând modelul roman, francii au fost investiţi cu o origine troiană (evocată deja în secolele al VI-lea şi al VII-lea, legenda a fost vulgarizată în secolul al XII-lea în *Romanul Troiei* şi în al XIII-lea de Vincent de Beauvais). Strămoşul francilor, al francezilor şi al Franţei a devenit, astfel, Francion sau Francus, nepotul lui Enea.

În secolul al XVI-lea, Ronsard a consacrat acestui mit de origine epopeea *Franciada*. Englezii au adoptat un model similar;

fondatorul Britaniei se numea Brut sau Brutus, un strănepot al lui Enea. Mulţumită lui, Anglia a devenit moştenitoarea celor două cetăţi mitice: Troia şi Roma.20

Şi Biblia a fost pusă la contribuţie. Texte inedite (de fapt născocite) au fost strânse în 1497 de Joannès Annius, călugăr din Viterbio, în de *Antiquitatibus*, lucrare de mare succes. Din aceasta rezulta o genealogie completă a popoarelor europene, fiecare naţiune descinzând din fiii şi nepoţii lui Noe. Astfel.

Gomer, fiul lui Iafet, a devenit strămoşul galilor. Cartea a fost reeditată de multe ori în secolul al XVI-lea; mulţumind pe toată lumea, autorul a fost considerat o autoritate în spinoasa dezbatere referitoare la origini.21

Deşi mai recente, miturile fondatoare americane au adoptat şi ele modelul „mistic" şi „exterior". Statele Unite sunt, incontestabil, rezultatul unei colonizări. Dar această prozaică intervenţie exterioară n-a părut suficientă părinţilor fondatori ai naţiunii americane. Ei au transfigurat-o, raportând-o la vechile migraţii ale saxonilor şi, mai mult chiar, la exodul biblic. Pentru

Jefferson – scrie Elise Marienstras, specialista problemei

„Înrudirea cu saxonii este de acelaşi ordin mitic ca aceea care-i uneşte pe americani cu evreii; el va propune reprezentarea pe emblema Statelor Unite a celor două traversări ancestrale: cea

a mării de căpeteniile saxone şi cea a deşertului de copiii lui

Israel".22 Continentul american era văzut ca „locul reînceputului absolut", mulţumită unei fondări care, dincolo de datele sale reale, îşi cufunda rădăcinile în mit şi sacru.

Totuşi, *originile autohtone* au fost cele care au început să fie valorizate în epoca modernă. Interesul crescând manifestat în secolul al XVI-lea pentru gali, în detrimentul francilor, oferea deja o mostră de modernitate.

Exista, desigur, soluţia de compromis între factorii interior şi exterior; aceasta s-a dovedit, totuşi, labilă, favorizând una sau alta dintre componente, şi din ce în ce mai mult componenta autohtonă. În Franţa, „strămoşii noştri galii” au câştigat progresiv teren, pentru a se impune categoric în secolul al XIX-lea. Chiar Revoluţia franceză a fost interpretată ca o revanşă a galilor asupra francilor, victoria poporului autohton oprimat asupra aristocraţilor germani cotropitori. S-a ţinut seama şi de factorul roman, dar mai curând ca mit civilizator decât ca mit de origine: funcţie scoasă în relief de A Treia

Republică, pentru că ea corespundea proiectului colonial şi civilizator francez. Dar adevăratul strămoş a rămas Vercingétorix, şi nu Iulius Cezar.23

În Rusia, versiunea tradiţională a fondării statului medieval de către vikingi (varegi) era deja combătută în secolul al XVffi-lea de Lomonosov, în numele patriotismului rusesc. Dezbaterea a continuat, cu o pondere tot mai mare acordată slavilor autohtoni.

Istoriografia sovietică a sfârşit prin a-i marginaliza complet pe varegi; cum să-ţi imaginezi o Rusie fondată de o populaţie germanică?

Românii au mizat mult timp pe originea lor romană, mergând până la ignorarea completă a celorlalte elemente ale amestecului etnic (dacii şi slavii). Într-o etapă ulterioară (a doua jumătate a secolului al XIX-lea), ideea dominantă devine fuziunea daco-romană. Apoi dacii s-au instalat pe locul întâi. „Primele origini” n-au mai fost căutate la Roma, ci în antichitatea dacă, şi, mai adânc, în preistoria autohtonă.24, v.: ... –.

Această redistribuire a jocurilor corespunde unei noi faze, în acelaşi timp „ştiinţifică”, naţionalistă şi democratică, a discursului istoric. Intervenţiile fabuloase sau fortuite nu se mai asortează cu ideile moderne. Mecanismul istoriei trebuie să funcţioneze în mod esenţial prin propriile sale resurse. Fondarea nu mai este

concepută ca o ruptură, ea se înserează în dezvoltarea organică a unei comunităţi sau a unei civilizaţii.

Rădăcinile contează mai mult decât „nobleţea” originii.

Tradiţia îi atribuia lui Wilhelm Tell fondarea Elveţiei. Secolul al XIX-lea a găsit o soluţie mai „ştiinţifică” şi mai seducătoare.

Studiind vestigiile habitaturilor lacustre preistorice, arheologul

Ferdinand Keller a avut revelaţia unei unităţi şi continuităţi perfecte. Triburile „lacustre” şi ceilalţi locuitori ai regiunii aparţineau aceluiaşi popor, perpetuat de-a lungul epocilor succesive a pietrei, a bronzului şi a fierului. Rezulta că elveţienii de astăzi erau lacustrii de la începutul istoriei, fără cea mai mică întrerupere. Elveţia nu datează din secolul al XIII-lea; ea era deja prefigurată în timpurile preistorice.25

Belgia a apărut pe harta Europei în 1830. Originea sa incontestabilă se găseşte în divizarea Ţărilor de Jos spaniole în cea de-a doua jumătate a secolului al XVI-lea, când Olanda protestantă s-a separat de restul ţării, rămas fidel catolicismului şi

Spaniei. Dar pentru marele istoric belgian Henri Pirenne (în

Istoria Belgiei, 1900 – 1932), această ţară, departe de a fi o creaţie conjuncturală, prezintă o „istorie comună”, detectabilă deja în Belgia romană, apoi în Imperiul carolingian („civilizaţia carolingiană a găsit în Belgia expresia sa poate cea mai completă, cea mai clasică”).26 Poporul belgian exista deja în Evul

Mediu. Constituirea sa în stat n-a fost decât consecinţa unei realităţi preexistente.

Principatele Române (Ţara Românească şi Moldova) au fost fondate în secolul al XIV-lea. România datează din 1859 şi 1918.

Între statul antic al dacilor şi formaţiunile politice româneşti există o întrerupere a continuităţii mai mult decât milenară. Ea

a fost, totuşi, eliminată printr-un fel de scurtătură care a investit statul dac cu misiunea de a reprezenta şi de a prefigura

România modernă; aceasta n-ar fi fost decât „refondarea" unei realităţi geopolitice primordiale.

Foarte curios este şi locul ocupat în conştiinţa istorică maghiară de Attila (personaj mai curând „negativ" în imaginarul european). Imperiul său, instalat în Câmpia Dunării cu cinci secole înainte de venirea ungurilor, prelungeşte rădăcinile statului maghiar medieval şi modern şi îi transmite o misiune imperială.27

Jocul, o dată generalizat, invită la supralicitare. Cine ar accepta să se plaseze într-o poziţie mai puţin glorioasă decât ceilalţi? Astfel, turcii au putut să-i invoce pe hitiţi, fondatorii unui puternic imperiu în Asia Mică cu trei mii de ani înainte de instalarea actualilor stăpâni ai ţării. Statul irakian se prezintă ca cel mai vechi din lume; vom reveni asupra semnificaţiei politice a acestui din urmă mit.

De fapt, miturile fondatoare, tradiţionale sau moderne, îndeplinesc toate aceeaşi funcţie, aceea de a scoate în evidenţă o

„Realitate" primordială şi permanentă, o „preexistentă" şi o

„Predestinare". A urca pe finii timpului până la primele origini – timp sacru al zeilor şi al eroilor sau geneză a civilizaţiilor – asigură unei fondări titlurile sale de nobleţe, un soi de preeminenţă printre celelalte, o garanţie a perenităţii.

Miturile se caracterizează şi prin reactualizarea lor periodică. Acest fenomen poate fi verificat cu uşurinţă în cazul miturilor de fondare. În lipsa unei incantaţii permanente, energia intactă a originilor riscă să se disperseze. Construcţia trebuie întărită neîncetat. Noile fondări nu fac, de altfel, decât să reia şi să rememoreze, ca într-un ritual magic, fondarea originară.

În Anglia medievală, Brut şi fondarea sa iniţială au

trecut ştafeta misteriosului rege Arthur, ultimul apărător al Britaniei romane. Legendă invocată mai târziu de Henry Tudor, care, reunificând ţara după Războiul celor două roze, a procedat la

O nouă fondare, făcută însă în numele unei Anglii eterne.28 Pentru Franţa ar fi fastidios să purcedem la un recensământ al evenimentelor şi personajelor fondatoare. Vercingétorix şi Clovis.

Carol cel Mare, marii regi, Jeanne d'Arc, Revoluţia franceză se înscriu într-o permanentă repetiţie şi consolidare a fondării originare. Pétain şi de Gaulle au invocat, fiecare în felul său, aceeaşi Franţă eternă, pentru a justifica fondările care se voiau, totodată, noi şi ancorate în istorie: Statul de la Vichy şi a Cincea

Republică. Momentele „tari" ale istoriei sunt evident foarte sensibile la variaţiile şi divergenţele ideologice; ele sunt reluate, judecate şi valorizate fără încetare. Chiar pierdut în noaptea timpului, actul fondator rămâne înscris într-o permanentă actualitate.

Citirea viitorului: cercul sau linia dreaptă?

Istoria ar trebui să se ocupe de trecut. Ea se ocupă, natural, dar cu intenţii care dau un anumit sens demersului său. Dubla sa ambiţie este de a servi prezentul şi de a lumina viitorul. Imaginarul divinator se găseşte în inima proiectului istoric. Dacă nimic nu este fortuit, dacă totul se înlănţuie, dacă faptele sunt semne, devine legitimă încercarea de a efectua o decriptare şi de a citi viitorul prin intermediul trecutului. În China, amalgamul trecut-viitor părea a fi în natura lucrurilor. Funcţia de istoriograf s-a confundat multă vreme cu aceea de „scrib al divinaţiilor".29 Filosofiile istoriei nu fac decât să se înscrie în acest curent; din faptele istorice cunoscute, ele „prevăd" întreg procesul şi destinul omului. Chiar analizele sau naraţiunile punctuale ale istoricilor de meserie sunt plasate, cu bună ştiinţă sau nu, pe una sau alta dintre marile axe ale devenirii istorice.

Concepţia tradiţională dominantă este cea a istoriei ciclice

(mitul *eternei reîntoarceri*). Sisteme ciclice riguroase, ca acela imaginat de indieni, au coexistat cu tendinţe ciclice mai puţin elaborate.30 într-o astfel de perspectivă, viitorul corespunde unei inevitabile decadenţe. Grecii epocii clasice n-au fost insen – IMAGINARUL ISTORIC

181

sibili la ideea de progres. O aplicau însă mai ales trecutului;

viitorul era o noţiune destul de vagă. Segmentele de timp tratate de istorici nu se înserau, de obicei, într-o schemă ciclică explicită. Sensibilitatea globală şi marile teorii filosofice înclinau, totuşi, de această parte, ceea ce limita perspectivele unei evoluţii continue, prezentă totuşi în germene în gândirea greacă.

Totul înflorea pentru a decădea apoi şi a muri, chiar dacă urma să renască mai târziu. Polibiu a spus-o în câteva fraze memorabile: „Când inundaţiile, epidemiile, foametea sau alte cauze de acelaşi gen decimează specia umană, cum ştim că acest lucru s-a produs înaintea noastră şi cum este probabil că se va mai întâmpla de multe ori încă, instituţiile, artele, totul cade în acest cataclism; apoi, din cei care au scăpat de dezastru răsare în timp, ca dintr-o sămânţă, o omenire nouă". 31 Incapacitatea anticilor de a concepe un progres continuu a fost, probabil, una dintre cauzele dezmembrării civilizaţiei antice, minată de un fel de blocaj mental, de lipsă de încredere.

În locul cercului, iudaismul, apoi creştinismul valorizează linia dreaptă. Istoria se desfăşura o dată pentru totdeauna, ea *progresa*, dar într-un sens transcendent şi între hotarele unui interval limitat.32 Viitorul, poate un viitor foarte apropiat, aparţinea sfârşitului timpului şi Judecăţii de apoi. Această concepţie nouă nu era lipsită de legături ciclice, identificabile prin repetarea anumitor teme fundamentale: potopul lui Noe prefigurând sfârşitul lumii, Cristos apărând ca un nou

Adam şi, evident, rememorarea permanentă a istoriei sacre prin ciclul liturgic.

Una peste alta, linia dreaptă are o orientare strictă; ea privilegiază viitorul în raport cu trecutul.

Totul se joacă, până la urmă, între *cerc* şi *linia dreaptă*, ca figuri simple sau combinate. Istoria secularizată a îmbrăţişat în secolul al XVIII-lea şi mai ales în secolul al XIX-lea religia progresului, adică o evoluţie liniară din ce în ce mai lungă şi din ce în ce mai ascendentă, legând preistoria de prezent şi prezentul de un viitor îndepărtat. Istoria ciclică şi-a continuat

şi ea cariera. „Corsi” şi „ricorsi” ale lui Vico depun mărturie pentru secolul al XVIII-lea. Dar criza ideii de progres a fost cea care a proiectat-o din nou, în ultima sută de ani, în primul rang al gândirii istorice. Spengler a anunţat în 1918 *Declinul Occidentului*, predicţie cu atât mai impresionantă cu cât ea părea confirmată de urmările Marelui Război. După cel de-al doilea război.

„Declinul” a părut o soluţie „blinda” faţă de un posibil sfârşit nuclear, reactualizând, într-un context diferit, Apocalipsul religios.

Progresul şi Decadenţa sunt susceptibile la tot felul de combinaţii. Astfel, declinul Occidentului, anunţat periodic, trebuia să permită, de la o epocă la alta sau de la o ideologie la alta, ascensiunea lumii slave sau a sistemului comunist, sau a lumii a treia…

Cele două figuri continuă să se încrucişeze, promiţând, într-o manieră sibilină, la alegere, mai binele sau mai răul.

Un discurs conflictual

Istoria este o ştiinţă esenţial conflictuală, în care principiile opuse se înfruntă fără încetare, urmând logica imaginarului. Discursul istoric este structurat pe un joc inepuizabil al opoziţiilor:

Între noi şi ceilalţi, între Bine şi Rău, între Cristos şi Anticrist…

Totul începe cu Herodot, prin punerea în scenă a

ceea ce a fost în acea epocă un război mondial: conflictul dintre lumea barbară, dominată de perşi, şi lumea greacă, conflict între despotism şi democraţie. Tucidide, al doilea părinte fondator al istoriei, a ales, la rândul lui, un conflict major şi două principii opuse:

războiul Peloponeziac, cu marii săi actori: Atena şi Sparta. Polibiu a meditat îndelung asupra războaielor şi victoriilor Romei...

S-ar fi putut inventa un alt gen de istorie, mai structural şi mai puţin conflictual. Nu s-a făcut pentru că aparent suntem „programaţi" să gândim astfel (tipul de discurs al mass-mediei nu face decât să confirme seducţia exercitată de tot ceea ce înseamnă ruptură şi înfruntare).

Discursul creştin şi medieval s-a aliniat schemei augustiniene a confruntării dintre cele două cetăţi, divină şi terestră.

Satana şi Anticristul au devenit simbolurile dezordinii cosmice, ilustrată pe Pământ de infideli şi eretici, de Islam în primul rând

(în timp ce pentru musulmani, lumea „opusă" era, foarte logic.

Europa creştină).

Filosofia Luminilor a inversat schema, denunţând cu dispreţ superstiţia şi intoleranţa ce domneau în Evul Mediu. Axa esenţială a evoluţiei umane a devenit antagonismul dintre Raţiune şi gândirea prelogică (religioasă, superstiţioasă).

Apoi, ideologia naţională a situat istoria pe terenul opoziţiilor dintre naţiuni şi state. „Duşmanul ereditar" a ajuns factor istoric de primă importanţă. Istoricii francezi au scos în relief o lungă suită de înfruntări franco-engleze şi franco-germane;

acelaşi tip de conflict a fost valorizat între ruşi sau slavi şi germani, între popoarele balcanice şi turci, între români şi unguri etc. Confruntarea dintre rase a devenit, la rândul său, un principiu de interpretare istorică: rasa albă

ameninţată de nealbi, rasa albă civilizându-i pe nealbi, arienii, elita albă, confruntată cu alte grupe rasiale… S-a putut justifica astfel sclavajul, apoi colonialismul şi, mai târziu, în epoca nazistă, expansionismul german. Lupta de clasă formulată de Marx (sclavi contra stăpâni, şerbi contra feudali, proletari contra burghezi) decurge din aceeaşi logică a înfruntării. Aceste trei principii antagonice – *lupta naţiunilor*, *lupta raselor*, *lupta de clasă* – marchează puternic discursul istoric al ultimelor două secole. Alte opoziţii: democraţie-totalitarism, capitalism-comunism, Occident-Lumea a treia, Nord-Sud, au completat tabloul într-o epocă mai recentă.

Franţa oferă exemplul unei mitologii istorice şi politice deosebit de conflictuale; cele „două Franţe” (entităţi cu geometrie variabilă opunând revoluţionarii şi contrarevoluţionarii, progresiştii şi reacţionarii, catolicii şi laicii, dreapta şi stânga…) se înfruntă de două secole prin intermediul unui panteon naţional fărâmiţat şi prin evenimente interpretate după bunul plac al ideologiilor.33…: …; →… –:

Inutil de precizat că „noi” şi „ceilalţi”, cei buni şi cei răi, nu sunt invariabil aceiaşi; ei interpretează roluri interşanjabile, distribuţia depinzând de „regizor”.

— Sfârşitul obiectivităţii

Urmând procedeele pe care le-am trecut rapid în revistă, istoria este irezistibil „adaptată”. Ceea ce se schimbă este doar gradul şi modul de adaptare. Marile linii arhetipale ale discursului rămân constante, însă se combină şi se concretizează într-o mare varietate de modele. Totul contribuie la fasonarea discursului despre trecut: spaţiul geografic şi de civilizaţie, moştenirea culturală, contextul mental, conjunctura istorică, formaţia istoricului şi, într-o manieră decisivă, evantaiul ideologiilor.

Cu cât o ideologie este mai transformistă, cu atât acţionează mai mult asupra trecutului ca şi asupra prezentului. Inventarea unei lumi noi trece şi prin

reinventarea istoriei.34 O ideologie mai puţin structurată şi mai puţin agresivă acţionează mai discret, dar acţionează totuşi. Nu există istorie „obiectivă”.

Bazându-se pe aceleaşi date, istoricii imaginează scenarii de o varietate derutantă. Am evocat deja un exemplu clasic: originile Romei (împărţite între respectul şi respingerea tradiţiei, descoperirile arheologice „confirmând” în egală măsură tezele divergente). Reconstituirea faptelor rămâne, totuşi, nivelul cel mai elementar şi cel mai concret al demersului istoric. Conexiunile şi interpretările ridică probleme încă şi mai complexe.

Semnul unei istorii ştiinţifice ar fi tocmai aptitudinea sa de a desprinde *cauzele* evenimentelor şi evoluţiilor. Dar aceste cauze, căutate atât de asiduu, nu provin din istorie, ci din imaginaţia istoricilor! Nu există nicio posibilitate de a le verifica validitatea. Care ar fi ponderea exactă a lui Napoleon în evoluţiile epocii „napoleoniene”? Pentru a o cunoaşte, ar trebui să fim în măsură de a reface istoria fără el. Care ar fi locul căilor ferate în economia americană a secolului al XIX-lea?

Rolul lor, considerat determinant, a fost aproape anulat printr-o

demonstraţie matematică experimentală (model contrafactual al unei economii americane fără căi ferate), însă contestabilă şi ea (Robert Fogel, *Railroads and American Economic Growth*.

1964). Experimentarea autentică le este refuzată istoricilor. Nimic mai aleator decât studiul „ştiinţific” al cauzelor. În ceea ce priveşte teoriile generale, filosofiile istoriei, diversitatea lor nu are ca limită decât imaginaţia istoricilor şi a filosofilor şi evantaiul ideologiilor.35

Ajunge să răsfoim manualele şcolare publicate în cele patru colţuri ale lumii pentru a constata tratarea nu doar diferită, ci adesea contradictorie a aceloraşi fapte şi evoluţii.36 Istoria este o dramă, rescrisă fără încetare, cu fapte adevărate, dispuse însă potrivit unor reguli specifice,

corespunzătoare structurilor şi tendinţelor imaginarului.

Note

1. Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques*... p. 424.

2. Să citǎm în această ordine de idei: Auguste Comte, *Cours de philosophie positive* (1830 – 1842); Henry Thomas Buckle, *History of Civilization in England* (1857 – 1861); Louis Bourdeau, *L'Histoire et les historiens, essai critique sur l'histoire consideree comme une sciencepositive* (1888).

3. Hayden White, *Metahistory. The Historical Imagination in*

Nineteenth-Century Europe, The John's Hopkins University Press.

Baltimore-Londra, 1973.

4. Peter Burke, „History of Events and the Revival of Narrative", în *New Perspectives on Historical Writing* (sub direcţia lui

Peter Burke), The Pennsylvania State University Press, 1992 şi 1993, pp. 233 – 248.

5. Hervé Coutau-Begarie, *Le Phénomène „Nouvelle Histoire"*.

Strategie et ideologie des nouveaiix historiens, Economică, Paris.

1983; a doua ediţie, refăcută integral, cu subtitlul *Grandeur et décadence de l'école des Annales*, 1989.

6. Laurent Mattiussi, „La fonction du merveilleux dans l'historiographie romaine de l'Empire", în *Storia della Storiografia*, Jaca Book.

Milano, 13, 1988, pp. 3 – 28...

7. Suetoniu, *Vieţile celor doisprezece Cezari*, 2, 80.

8. Pierre Tulard, *Le Mythe de Napoleon*, Armand Colin, Paris, 1971.

9. Voltaire, *Histoire de Charles XII* (1731); *Histoire de la Russie sous Pierre le Gr and* (1759 – 1763).

10. Remarcabilul succes înregistrat în Franţa de cartea lui Paul Murray Kendall consacrată lui Ludovic al

XI-lea este considerat ca o veritabilă „cotitură" (publicată în ediţie engleză în 1971 şi apoi în Franţa în mai multe ediţii: 1974, 1976, 1977, 1978, 1983, 1984, 1995...).

11. Teoria „celor patru regate" (formulată în *Cartea lui Daniel*)

rezuma istoria lumii în succesiunea imperiilor asiro-babilonian, persan, greco-macedonean şi roman. În ceea ce priveşte perpetuarea imaginară a Imperiului roman, trimitem la cartea noastră *La Fin du monde. Une histoire sans fin*, pp. 35 – 53, 86 şi 90 – 92.

12. Pentru interpretarea etnică a se vedea, de exemplu, Anthony

Smith, *The Etimic Origins of Nations*, Blackwell, Oxford-Cambridge

(Mass.), 1986. Opinia contrară, conform modelului francez, la Dominique Schnapper, *La Communaute des citoyens. Sur l'idee moderne de nation*, Gallimard, Paris, 1994.

13. Ernest Renan, *Qu est-ce cu une nation*, Calmann-Levy, Paris.

1882; „Consideraţia etnografică n-a contribuit cu nimic la constituirea naţiunilor moderne. Franţa este celtică, iberică, germanică".

(p. 15). „Limbajul invită la unire; el nu obligă" (pp. 19 – 20). „O naţiune este un suflet, un principiu spiritual" (p. 26). Este acceptat, totuşi, un anumit rol al „strămoşilor" şi al „amintirilor" (p. 26).

14. Johann Gottlieb Fichte, *Discours à la nation allemande*, Aubier-Montaigne, Paris, 1975, p. 275.

15. Jules Michelet, *Introduction à l'histoire universelle*, a treia ediţie, Hachette, Paris, 1843: „Autorul ajungea atât prin logică, cât şi prin istorie la aceeaşi concluzie: aceea că glorioasa sa patrie este de acum înainte pilotul vaporului omenirii", p. VI.

16. Pentru argumentele lui List şi Gioberti, detalii în lucrarea lui

George Weill, *L'Europe du XIXe siècle et l'idee de nationalite* (colecţia

„L'Évolution de l'humanité"), Albin Michel, Paris, 1938, pp. 99 şi
117 – 122.
17. O bună orientare asupra curentului slavofil în istoriografia rusă a secolului al XIX-lea în *Dictionnaire des sciences historiques*
(ed. André Burguiere), articolul „Russie/URSS de W. Berelowitch, pp. 616 – 618.
IMAGINARUL ISTORIC
187
18. Consideraţiile noastre asupra miturilor fondatoare tradiţionale datorează mult anchetei conduse de Marcel Detienne, *Traces defondation*, Peeters, Louvain-Paris, 1990.
19. Despre vânătoarea ca principiu fondator, referinţa esenţială este eseul lui Mircea Eliade, „Le prince Dragoş et la «chasse rituelle», în de *Zalmoxis a Genghis Khan*, Payot, Paris, 1970, pp. 131 – 161.
20. Claude-Gilbert Dubois, *Celtes et Gaidois auXVIe siècle*, J. Vrin.
Paris, 1972; Michael Edwards, „La Legende arthurienne et la lecture mythique de Phistoire", *Storia della Storiografie*, 14, 1988, pp. 23 – 35.
21. Claude-Gilbert Dubois, op. cit., pp. 25 – 28.
22. Elise Marienstras, *Les Mythes fondateurs de la nation americaine. Essai sur le discows ideologique aux Etats-unis à l'époque de l'independence (1763 – 1800)*, Maspero, Paris, 1976, p. 59.
23. Christian Amalvi, *De l'art et la maniere d'accommoder les heros de l'histoire de France. Essais de mythologie naţionale*, Albin
Michel, Paris, 1988 (capitolul „Vercingétorix ou les metamorphoses ideologiques et culturelles de nos origines nationales", pp. 51 – 87).
24. Lucian Boia, „Mythologie historique roumaine (XIXE et XXe siècles)", în *Analele Universităţii Bucureşti*, istorie, 1993 – 1994, pp. 3 – 22; pentru o informaţie mai detaliată, Lucian Boia, *Istorie şi mit în conştiinţa*

românească, Humanitas, Bucureşti, 1997.

25. Ferdinand Keller, *The Lake Dwellings of Switzerland and other parts of Europe*, Longmans, Londra, 1866.

26. Henri Pirenne, *Histoire de Belgique des origines a nosjours*.

La Renaissance du Livre, Bruxelles (fără dată), vol. I, p. 37.

27. Amédée Thierry, *Histoire d'Attila et de ses successeurs*, *2* volume, Didier, Paris, 1856 (lucrare veche, dar încă utilă pentru partea mitologică); se mai pot găsi informaţii interesante în volumul *Attila*:

les influences danubiennes dans l'onest de l'Europe au Ve siècle.

Musée de Normandie, Caen, 1990.

28. Michael Edwards, op. cit.

29. Leon Wandermeersch, „L'imaginaire divinatoire dans l'histoire en Chine", în *Storia della Storiografia*, 14, 1988, pp. 12 – 22.

30. Pentru subiectul teoriilor ciclice, trimitem la Mircea Eliade.

Le Mythe de l'éternei retour şi la lucrarea noastră *La Fin du monde*.

Une histoire sansfin. Pentru dezbaterea în jurul istoriei ciclice şi a

progresului în Antichitate, vezi: Roger Caillois, „Temps circulaire, temps rectiligne", în *Diogene*, 42, 1963, pp. 3 – 14; Arnaldo Momigliano, „Time în Ancient Historiography", în *History and Theory*.

Beiheft 6, 1966, pp. 1 – 23; Pierre Vidal-Naquet, „Temps des dieux et temps des hommes", în *Le Chasseur noir*, Maspero, Paris, 1983, pp. 69 – 94.

31. Polibiu, *Istorii*, VI, 5. Polibiu s-a inspirat în special din consideraţiile lui Platon asupra istoriei ciclice şi a „marelui an", menţionate în *Omul politic* şi *Legile*.

32. Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, pp. 83 – 84 şi

204 – 206; Lucian

Boia, *La Fin du Monde. Une histoire sans fin*, pp. 40 – 44 şi 55 – 58.

În particular, pentru concepţia medievală a timpului, Bernard Guenee.

Histoire et culture historique dans l'Occident medieval, Aubier, Paris.

1980, pp. 147 – 165. Despre istoria ideii de progres, cartea clasică a lui John Bagnell Bury, *the idea of Progress*, Londra, 1920.

33. O remarcabilă analiză a acestei dedublări mitice a unei naţiuni în articolul lui Christian Amalvi, „Recherches sur les fondements et les interpretations historiographiques du mythe des deux France", în *Études d'historiographie* (sub direcţia lui Lucian Boia), Universitatea din Bucureşti, 1985, pp. 193 – 216.

34. Astfel, în cartea noastră *Mitologia ştiinţifică a comunismului* am constatat o dublă reformulare a trecutului, prima corespunzând fazei „internaţionaliste" şi cea de-a doua alunecării spre naţionalism a acestui fenomen politic.

35. Aceste consideraţii rezumă argumentele cărţii noastre deja citate, publicată în româneşte: *Jocul cu trecutul*.

36. O anchetă asupra acestui subiect, inevitabil incompletă, în cartea lui Marc Ferro, *Comment on raconte l'histoire aux enfants*, Payot.

Paris, 1981.

CAPITOLUL AL VII-LEA

MITURI POLITICE

Recursul la istorie

Există un risc în tratarea miturilor politice după ce a fost evocată mitologia istoriei: acela de a se repeta pur şi simplu sau, în cel mai bun caz, de a exprima într-o manieră diferită aceleaşi figuri ale imaginarului. Miturile istorice presupun o deformare a trecutului în raport cu prezentul, miturile politice

— Foarte des – o deformare a prezentului în raport cu

trecutul. Trecutul este inevitabil „politizat”, iar prezentul „istorizat”. Aceleaşi structuri mitice acţionează în ambele cazuri, doar funcţia lor le situează mai curând în domeniul istoriei sau în cel al politicii curente.

Nostalgia trecutului este o constantă, şi *idealizarea* lui de asemenea, ceea ce explică invocarea vârstei de aur şi regretul pentru „lumea pe care am pierdut-o”. În variante mai mult sau mai puţin apropiate de arhetip, vârsta de aur poate funcţiona şi funcţionează efectiv ca un mit politic.1 De la începutul revoluţiei industriale, rolul său a fost să combată distrugerea structurilor tradiţionale şi a echilibrelor naturale şi, chiar dacă nu să anihileze, cel puţin să frâneze frenezia tehnologică. De la

„Rousseauismul” Luminilor la ecologismul contemporan s-a afirmat un puternic curent de sensibilitate, denunţând progresul cu orice preţ, în numele – explicit sau implicit – al purităţii originilor. Atitudine în acelaşi timp revoluţionară, deoarece se opune sistemului existent şi tendinţelor dominante, şi conservatoare, chiar reacţionară, deoarece încearcă să actualizeze un model depăşit de istorie. Această condiţie echivocă permite vârstei de aur să se manifeste la fel de bine la stânga, cât şi la

dreapta. Astăzi, ecologia este de stânga; a existat, de asemenea, un anumit socialism tentat de mirajul lumii preindustriale.

Dar Charles Maurras denunţa, de asemenea, poluarea, iar regimul de la Vichy recomanda întoarcerea la pământ („Pământul nu minte”, asigura mareşalul Petain2).

Vârsta de aur nu este decât un caz particular al recursului global la istorie, la toate modelele, reale sau fictive, sau reale şi fictive în acelaşi timp, pe care istoria pare susceptibilă să le propună prezentului.

Reperele oferite de istoria greco-romană au beneficiat, până într-o epocă relativ recentă, de un prestigiu imens. Sfântul Imperiu, prelungit până în 1806, nu a fost decât o actualizare a modelului imperial roman,

un mit politic materializat. Atunci când Revoluţia franceză a demarat un proiect alternativ, ea l-a justificat tot prin apelul la Antichitate. Marile referinţe istorice ale iacobinilor au fost Sparta şi Roma republicană: modele de nedepăşit de civism, de devotament, de sacrificiu pentru patrie. Discursurile lui Saint-Just, pânzele lui David, boneta frigiană: totul se lega de un trecut de două ori milenar, exemplu semnificativ al unei experienţe politice orientate spre viitor, dar având girul anticilor. Aparent, aceştia inventaseră şi monarhia ideală, şi republica ideală. Consulatul, apoi Imperiul napoleonian au folosit acelaşi ansamblu de instituţii şi de simboluri. Un secol mai târziu, Mussolini şi fascismul italian au fost bântuiţi de o obsesie similară, încă şi mai nepotrivită având în vedere împrejurările noi: refacerea Imperiului roman.

Mulţumită romanticilor, Evul Mediu a devenit, la rândul său, un model: model multifuncţional, ca toate modelele istorice, în 1802, *Geniul creştinismului* al lui Chateaubriand lua în considerare reactualizarea anumitor valori medievale pentru a contracara spiritul Luminilor şi al Revoluţiei, pregătind deja terenul pentru Restauraţia din 1815. Alţi romantici îndrăgostiţi de Evul

Mediu au exaltat poporul şi principiile democratice. Evul Mediu servea la fel de bine atât monarhia, cât şi revoluţia. Tot prin el

a fost exaltată ideea de naţiune, istoria medievală fiind martora naşterii popoarelor europene şi a tinereţii lor eroice şi glorioase. Ideologia naţionalistă şi-a găsit astfel sprijinul cel mai puternic într-o epocă în care nici nu se bănuia măcar avântul naţionalismului modern.3 Chiar secolul al XX-lea n-a rămas insensibil la valorile medievale. Depăşirea liberalismului burghez, strâmt individualist, putea trece drept *Un nou Ev Mediu*, conform tezei apărate de Nikolai Berdiaev într-o carte publicată în 1927. Aceasta însemna o societate ierarhizată, neindividualistă, neconcurenţială şi fundamental religioasă: societatea de

mâine.

Lumea de mâine a totalitarismelor s-a inspirat, de asemenea, din precedente istorice. Dacă pentru Mussolini referinţa era Imperiul roman, Hitler a coborât mult mai adânc în trecut, invocând misterioşii arieni ca modele ale proiectului naţional-socialist, dar fără a neglija, totuşi, splendorile „romane”, după cum o dovedesc grandioasele proiecte arhitecturale ale lui Albert Speer.

Lenin, mai realist, apela la tradiţia revoluţionară, şi, în particular, la iacobini, care-i oferiseră schiţa partidului bolşevic. Alt reper comunist: Comuna din Paris din 1871, care a dovedit, în ciuda eşecului său, fezabilitatea proiectului, atrăgând totodată atenţia asupra unor greşeli care nu mai trebuiau repetate. Dar, într-un plan mai general, proiectul comunist invoca ansamblul procesului istoric. Lupta de clasă şi evoluţia omenirii de la o formaţiune socială la alta jalonau un traseu în sens unic, ferm orientat spre societatea comunistă a viitorului.4

Mitologiile politice fac abstracţie de circumstanţe. Ele obligă oamenii şi faptele din trecait să intre în jocul lor. Fiecare proiect actual este susceptibil să posede un dublu mitic, situat într-un trecut mai mult sau mai puţin îndepărtat, mai mult sau mai puţin mitizat şi care-i serveşte ca justificare. Apelul la istorie răspunde logicii miturilor fondatoare. De fapt, ce îşi propune acţiunea politică dacă nu o reluare permanentă a fondării originare? *y*… –., „…

Fuga înainte în mitologia politică, idealizarea trecutului este dublată de dramatizarea viitorului. Această din urmă tendinţă pune în joc o logică de accelerare a timpului, a rupturii, a depăşirii. Cele două registre sunt complementare şi susceptibile a funcţiona împreună, graţie capacităţii imaginarului de a concilia structurile divergente.

Milenarismul, manifestare clasică a contestării, dovedeşte existenţa unui spirit revoluţionar chiar înainte de era modernă a revoluţiilor. *Miturile revoluţionare*

recente au reformulat acelaşi mesaj esenţial, anunţând refacerea lumii, împrumutându-i şi o remarcabilă diversitate. Iacobinismul, comunismul, anarhismul, troţkismul, maoismul, fără a uita nazismul şi fascismul, pentru a ne limita la câteva exemple, au propus versiuni mai mult sau mai puţin diferite de mitologie revoluţionară. Urmând arhetipul milenarist, orice adevărat mit revoluţionar aspiră la crearea unei *lumi noi* şi a unui *om nou*. Esenţa religioasă a fenomenului este indubitabilă. Creştinismul şi-a propus tocmai să înnoiască fiinţa umană. Încă o dată, ideologiile moderne nu fac decât să secularizeze şi să adapteze teme străvechi.

Spre deosebire de lumea istorică, lumea nouă este o lume eliberată de contradicţii. Spre deosebire de omul istoric, omul nou se caracterizează printr-o personalitate armonioasă şi armonios integrată în comunitate. Acest pariu dublu a fost urmat de marile tentative totalitare: comunism, fascism şi nazism, în ciuda specificităţii motivaţiilor şi practicilor lor. Valorile destinate să lege destinul individual de organismul colectiv au fost, la rândul lor, mitificate: muncă, altruism, sacrificiu de sine, rasă, naţiune, partid, stat…

Mitul Revoluţiei şi miturile conexe ale societăţii noi şi ale omului nou se prezintă drept cazuri particulare ale acestei obsesii moderne care este *mitul progresului*, tot aşa cum mitul milenarist era o figură specifică a viziunii „ascendente” a istoriei proprie creştinismului. Majoritatea ideologiilor politice ale ulţi – MITURI POLITICE

193

melor două secole se învârt în jurul progresului, conceput fie ca o ruptură urmată de un nou început, fie ca adaptare şi perfecţionare. „Burghezi” şi revoluţionari se înfruntă cu duritate începând din secolul al XIX-lea, crezând şi unii, şi alţii în virtuţile progresului, însă un progres definit altfel de la o ideologie la alta; Vechiul Regim, din ajunul Revoluţiei franceze, era şi el animat de o anumită idee de progres… într-o lume din ce în ce mai fluidă, alegerea nu se mai face între imobilitate şi mişcare,

ci între diferitele maniere de a concepe mişcarea, adică progresul. Doar dacă nu se doreşte susţinerea decadenţei, formulă reţinută de unii istorici, dar dificil de asumat ca proiect politic! Mitul decadenţei este invocat pentru devalorizarea *celorlalţi*, pentru a marca negativ adversarul politic (stânga în raport cu dreapta, dreapta în raport cu stânga…).

Eroi şi Salvatori

Eroul este omniprezent în politică, precum şi în istorie. În vârful ierarhiei se găseşte figura carismatică a Salvatorului, moştenită şi adaptată din imaginarul religios. Dacă istoricii îşi permit uneori să se poarte urât cu „marii oameni", chiar să-i sacrifice pe altarul structurilor, maselor şi timpului, acest risc este mai mic în viaţa de zi cu zi. Şeful carismatic a domnit întotdeauna în imaginarul politic; în plus, el beneficiază astăzi de posibilităţile oferite propagandei prin intermediul mass-mediei;

mulţumită acestora, el pătrunde şi se instalează în fiecare cămin.

Două fapte noi sunt, totuşi, susceptibile a-i ameninţa această poziţie; în primul rând, numărul mare de postulanţi, ceea ce limitează sejurul fiecăruia sub luminile rampei. Asistăm la un adevărat carusel de „mari bărbaţi" (şi femei). Şi apoi, investirea în alte zone ale imaginarului. „Nevoia de a adora" rămâne constantă, dar astăzi este canalizată, aparent din ce în ce mai mult, în afara politicii. Personajul carismatic, prezent mereu ca invariant arhetipal, capătă adesea figura unui cântăreţ sau fotbalist…

Galeria eroilor s-a multiplicat şi s-a diversificat.

Eroul acţionează ca un condensator şi amplificator al mesajului. El oferă o figură unei mari diversităţi de proiecte şi aşteptări. Chiar şi un copil poate deveni erou dacă situaţia o cere.

Cine ar putea să simbolizeze mai bine puritatea şi speranţa?

Un copil-erou poate pieri, însă el nu va fi niciodată

trădat de victorie; ziua de mâine îi aparţine, cauza sa *trebuie* să triumfe, pentru că el încarnează tinereţea lumii.5 Acest tip anume de erou apare mai ales în cursul confruntărilor ideologizate la maxim şi orientate spre viitor, spre un viitor „purificat"; Bara şi Viaţa în timpul Revoluţiei franceze; Gavroche, cel mai „real" dintre toţi, pentru că este complet imaginar; o lungă serie eroică în timpul primului război mondial (mai ales în tabăra franceză, gaj preţios al victoriei); în sfârşit, un veritabil tânăr panteon sovietic celebrând eroismul „comsomoliştilor" pe frontul muncii, ca şi în război (*Tânăra gardă*, 1945, de Aleksandr Fadeev, urma să marcheze una sau două generaţii de adolescenţi).

Transformarea copilului în erou reprezintă un caz-limită, cerut de conjuncturi excepţionale, în care tânărul erou nu face, de altfel, decât să susţină, printr-un argument suplimentar, misiunea eroilor adulţi. Să revenim deci la aceştia din urmă. Situaţii diferite, misiuni diferite, tipologii diferite: nu există unul singur, ci mai multe portrete-robot ale eroului. Raoul Girardet distinge patru modele pe care le ilustrează prin *Cincinnatus*

(bătrânul retras care revine; cazul lui Pétain, al lui de Gaulle...).

Alexandru (umărul cuceritor a cărui încarnare modernă cea mai convingătoare este Napoleon), *Solon* (legislatorul) şi, în sfârşit.

Moise (profetul).6 Aceste modele reprezintă, la rândul lor, variante care pot, evident, să se combine. Napoleon apare în acelaşi timp ca legislator şi cuceritor, şi chiar profet pe Sfânta

Elena. De Gaulle este tânărul general din 1940 şi bătrânul din

1958; el este legislatorul unei Franţe noi (a Cincea Republică)

şi un veritabil profet, care a înţeles înaintea altora înfrângerea

Germaniei, decolonizarea, reconcilierea franco-germană etc.

Acest caracter complet, de sinteză, al mitului gaullist, justifică forţa şi influenţa sa prelungită...< – MITURI POLITICE

195

În fiecare erou, oricare ar fi „specializarea" sa sau gradul său de impact asupra istoriei, există un „om providenţial", un

Salvator potenţial. În măsura (esenţială) în care acţiunea politică atinge miturile fondatoare, omul politic joacă întotdeauna, într-o manieră uneori limitată şi discretă, alteori explicită şi masivă, rolul unui fondator sau „refondator". Fără contribuţia sa, fundaţia riscă să se uzeze, să se fisureze, să se prăbuşească. Pentru unii Salvatori, acest titlu este complet justificat. Marile crize istorice, situaţiile dramatice traversate de o naţiune, cer acţiunea unor indivizi capabili să salveze fundaţia sau să o refacă, redându-i strălucirea de odinioară. Soluţii divergente pot determina apariţia unor Salvatori antagonişti. Salvator pentru unii, acelaşi erou devine simbolul Răului pentru ceilalţi. Pétain şi de Gaulle oferă un exemplu deja clasic a doi Salvatori înfruntându-se în numele unui proiect similar: salvarea Franţei.

Chiar perioadele „normale" dau naştere Salvatorilor. Motive de nemulţumire există întotdeauna; imaginarul social fabrică neîncetat soluţii alternative. „Stocaţi" în imaginarul colectiv.

Salvatorii sunt gata să iasă la suprafaţă. Fenomenul Pinay, la începutul anilor 1950, datorează mult acestui model. Alegerile prezidenţiale din 1981 şi 1995 au scos în evidenţă setea de schimbare a majorităţii francezilor şi implicit multiplicarea Salvatorilor potenţiali.

Calităţile şi posibilităţile reale ale personajului, pe de o parte.

„Aşteptarea mitică", pe de altă parte, trebuie luate în considerare separat. Cu atât mai bine dacă există un anumit acord între cele două registre (o corespondenţă perfectă fiind iluzorie: care muritor s-ar putea ridica la înălţimea unui mit?). Dar există cazuri în care ceea ce

frapează este tocmai deosebirea dintre aşteptare şi materializarea sa. Aceste situaţii, uneori caricaturale, ajută la mai buna înţelegere a logicii mitului, ele demonstrează că eroul real contează mai puţin decât arhetipul, altfel spus, că la nevoie se poate inventa un Salvator, chiar dacă nu există nimic de salvat şi niciun candidat disponibil. Accesele perio

dice de „bonapartism”, tipice societăţii franceze postrevoluţionare, au dus adesea la acest gen de improvizaţii. Aceasta explică nefericita aventură a generalului Boulanger, care a părut tuturor nemulţumiţilor – spre 1886 – 1889 – ca marele om chemat să instaureze un regim autoritar care să determine o schimbare a cursului politicii. Splendida sa prestanţă sugera deja o statuie ecvestră! Din nefericire, generalul nu aparţinea rasei Salvatorilor: propulsat de admiratorii săi, el n-a îndrăznit să treacă Rubiconul. Când, câţiva ani mai târziu, el s-a sinucis pe mormântul metresei sale, sacrificându-se mitologiei sentimentale a romantismului, a fost clar că se greşise mitul!

Nu mai puţin semnificativă pentru imaginarul politic este influenţa postumă a marilor oameni. Eroii şi Salvatorii continuă să acţioneze şi după moarte, uneori chiar cu o forţă sporită. Jeanne d’Arc a marcat profund o jumătate de mileniu din istoria Franţei, simbolizând şi stimulând spiritul său de rezistenţă şi de revanşă. Treizeci de ani după moartea sa, de Gaulle rămâne o covârşitoare prezenţă. Unul dintre cele mai curioase exemple de influenţă postumă este expediţia lui Bonaparte în

Egipt. Motivul invocat – ameninţarea Angliei în posesiunile sale din India – nu rezistă nici la cea mai mică examinare a hărţii. Adevăratul motiv ţine de imaginar. Napoleon dorea să-şi facă un nume de cuceritor şi, îmbibat de cultură clasică la fel ca toţi contemporanii săi, ştia că „marile nume nu se fac decât în Orient”. Astfel, el a refăcut pur şi simplu traseul lui Alexandru cel Mare, al lui

Cezar, al lui Augustus... Această campanie a Revoluţiei seamănă mai curând cu o „ultimă campanie a lui

Alexandru”, la două mii de ani după dispariţia eroului macedonean!

Şi care ar fi, în realitate, rolul „real” al „marilor oameni”?

La această întrebare, imaginarul răspunde în felul său, care diferă în acelaşi timp şi de viziunea eroică şi „personalizată”.

a istoriei, şi de perspectiva structurală şi „democratică”, tentată de proclamarea insignifianţei individului faţă de mase şi de

forţele sociale. Pentru imaginar, capacitatea reală a „eroilor”.

de a face lumea să meargă contează mai puţin decât presupusa lor capacitate. O dată investiţi de imaginarul social cu atribute excepţionale, marii oameni devin cu adevărat mari oameni.

Forţa lor se hrăneşte din credinţa colectivă în rolul lor eminent ca mediatori între comunitate şi sacru, destin sau istorie. Beneficiari ai unui imaginar condensat, ei pot marca efectiv vremea lor şi posteritatea.

Există, pe de altă parte, o încarnare colectivă a mitului Salvatorului, şi ea, de asemenea, de origine antică, dar deosebit de înfloritoare de două secole încoace, pe măsura afirmării

„Maselor” şi a „democraţiei”.7 În această variantă, personajului „ales” îi corespunde „poporul ales”, a cărui misiune este de a salva omenirea (Israel, creştinătatea...) sau de a o strânge sub dominaţia sa (poporul roman: „*Tu regere imperio populos*, *Romane*, *memento*” – Virgiliu, *Eneida*). Pentru romantici, eroul individual, chiar puternic valorizat, rămânea pe plan secundar faţă de marele erou colectiv: *poporul*, *naţiunea*. Aceste referinţe identitare continuă să marcheze profund discursul politic.

În epoca contemporană, *Salvatorii colectivi* s-au

multiplicat şi s-au diversificat: *naţiunea* (o *anumită* naţiune), *rasa*, *proletariatul*, *partidul*... valorizaţi în funcţie de ideologii, ca agenţi ai progresului sau ai reînnoirii lumii. Indivizi sau personaje colective par astfel marcaţi de destin; continuăm să recunoaştem în ei semnale tradiţionale ale sacrului.

Conspiraţia şi ţapul ispăşitor în politică, la fel ca în istorie, totul se învârte în jurul *sinelui* şi al *celuilalt*. Am constatat deja că acesta din urmă aparţine unei categorii foarte contrastante. Poate fi admirat, se poate face referinţă la el ca model. Dar celălalt poate servi şi pentru a marca o distincţie, pentru a scoate în evidenţă propriile noastre repere ideologice şi culturale. O distincţie mai accentuată sfârşeşte prin a-l împinge într-o zonă de valori adverse. Celălalt

devine astfel *străinul* în sensul forte al termenului; el trezeşte sentimente de nelinişte, de insecuritate, de teamă. Străin sau marginal, el serveşte perfect ca *sperietoare* sau ca *ţap ispăşitor*.

Ţapul ispăşitor este unul dintre simbolurile esenţiale ale imaginarului politic: vrăjitoarele la începutul epocii moderne şi evreii în Al Treilea Reich ilustrează două cazuri-limită ale unei tendinţe bine înrădăcinate. Mai ales *miturile de conspiraţie* sunt cele care scot în evidenţă funcţia nocivă a celuilalt.

Această configuraţie mitică se hrăneşte, totodată, din neîncrederea suscitată de celălalt şi din interpretarea curentă a istoriei:

O istorie simplificată, dramatizată şi explicată în conformitate cu principiul cauzelor unice. Dacă lucrurile nu merg bine (şi în aparenţă, ele nu merg niciodată foarte bine), trebuie să existe o *cauză* şi un *agent* bine definit care provoacă dereglarea. *Conspiraţia* se erijează astfel în sistem de interpretare istorică, dar efectele sale cele mai puternice şi adesea periculoase trebuie identificate, în primul rând, în sfera politicii curente.8

Odinioară, marele conspirator era Satana, ajutat de

forţele răului legate de el: eretici, evrei, infideli, leproşi, vrăjitoare...9

Apoi, mitul a fost secularizat, dar structura lui a rămas intactă.

Fazele de insecuritate şi de criză – prin atmosfera de neîncredere generalizată – favorizează şi îi amplifică manifestările.

La fel, afirmarea unei ideologii dominante şi a unei identităţi strict definite (susceptibilă a-i marginaliza pe *ceilalţi*). Un „complot papist" pur imaginar a fost „descoperit" în Anglia în 1678.

Patruzeci de inocenţi, condamnaţi şi executaţi, au ispăşit un păcat inexistent (Biserica catolică i-a beatificat în 1970).10 Pentru istorici este exemplul-tip al unei conjuraţii falsificate, urmărind o logică perversă, dar de înţeles, consecinţă a unei serii de tulburări şi de conflicte religioase care au agitat Anglia în secolul al XVII-lea; neliniştea endemică şi neîncrederea în catolici au format un cocteil care putea să explodeze oricând.

Regimurile totalitare au o slăbiciune pentru tema complotului. Complexul lor de „cetate asediată" nu face decât să ofere

un alibi propriei lor agresivităţi. Dictatura iacobină a fost jalonată de comploturi, ceea ce a permis ghilotinei să funcţioneze fără încetare. Tirania stalinistă a perfecţionat această teorie până la limite de nedepăşit. Fără a recurge la imaginarul conspiraţiei, epurările staliniste ar rămâne, în întregime, de neînţeles.

Pentru ce motiv cei mai buni generali ai armatei roşii (dintre care Tuhacevski) au fost executaţi în ajunul celui de-al doilea război mondial? Pentru ca paradoxul să fie complet, existau printre ei ofiţeri trimişi în Spania în timpul războiului civil tocmai pentru a face ucenicia războiului modern! Maşina politică sovietică funcţiona urmând o logică a comploturilor (necesare pentru a justifica prelungirea „dictaturii proletariatului" şi

consolidarea statului, contrar teoriei marxiste)”. Este interesant de notat că epurările sovietice au găsit un argument suplimentar în modelul iacobin: „De ce n-ar fi existat în URSS un

Zinoviev-Danton, un Tuhacevski-Dumouriez?”, argumentau în acea vreme comuniştii francezi (după memoriile lui Jean Bruhat:

Niciodată nu-iprea târziu: *amintiri*, 1983).12 Numele se schimbă, structurile mitice rămân.

Trei mari „conspiratori” sunt identificaţi de Raoul Girardet pentru ultimele secole. În aparenţă, forţele lor reunite ar fi suficiente pentru a explica majoritatea evoluţiilor lumii contemporane. Aceştia sunt *iezuiţii*, *francmasonii* şi *evreii.13* Tuturor li s-au atribuit proiecte vizând dominaţia modernă. În timpul celei de-a doua jumătăţi a secolului al XVIII-lea, iezuiţii au fost izgoniţi din majoritatea statelor care îi acceptaseră

(China a purces la această expulzare în 1753, Franţa în 1762.

Spania în 1767); influenţa lor era considerată neliniştitoare, în 1843, Jules Michelet şi Edgar Quinet le-au denunţat ţelurile într-o carte faimoasă: *Iezuiţii*, ale cărei teorii au fost vulgarizate în *Jidovul rătăcitor* (1844 – 1845) de Eugene Sue. Pe de altă parte, atitudinea anticlericală şi antimonarhică a francmasonilor a părut unora ca fiind cheia unui număr de evoluţii politice moderne; ideea a fost lansată de abatele Barruel (chiar un iezuit).

care, *în Memorii pentru a sluji istoriei iacobinismului* (1797), a considerat Revoluţia franceză ca rezultatul unui complot masonic (teză preluată de Alexandre Dumas în *Joseph Balsamo*).

În ceea ce priveşte complotul evreiesc, se citează, în general.

Protocoalele înţelepţilor Sionului, fals fabricat spre sfârşitul secolului al XIX-lea de poliţia ţaristă, dar care este considerat autentic de mişcările antisemite.14

Relaţiile internaţionale au fost, la rândul lor, contaminate de teoriile conspiraţioniste. Un exemplu celebru este *Testamentul lui Petru cel Mare* (fals produs de emigraţia poloneză în Franţa spre 1800), care a făcut cancelariile europene să creadă într-o expansiune rusă vizând dominaţia continentului, dirijată sistematic după un plan precis.15 Spre sfârşitul secolului al XIX-lea.

„Pericolul galben" făcea referiri la o conspiraţie chino-japoneză al cărei obiectiv era eliminarea europenilor din Asia şi apoi, eventual, cucerirea Europei şi dominaţia mondială.16 Pericolului galben i-a urmat, în perspectiva occidentală, *pericolul roşu*, dirijat de Kremlin în special prin acţiunile KGB-ului. De cealaltă parte a „cortinei de fier", URSS şi lagărul comunist au fost obsedate de ideea unui complot imperialist (conjugat cu acţiunea duşmanilor de clasă din interior); a fost denunţată fără încetare politica de încercuire şi de război pregătită de adversarii comunismului.

Miturile conspiraţioniste sunt adesea falsificate în întregime.

Dar aceste construcţii imaginare pot utiliza, de asemenea, şi elemente reale, transfigurându-le. Competenţa şi disciplina cvasimilitară a iezuiţilor, misterele şi ritualurile francmasoneriei, solidaritatea internaţională a evreilor şi locul lor preeminent în anumite sectoare au favorizat emergenţa miturilor respective. Cine ar putea nega – cu sau fără testamentul lui

Petru cel Mare – formidabila expansiune rusă în ultimele secole? Nici KGB-ul n-a fost o himeră. Problema, ca întotdeauna, priveşte mai puţin realitatea sau irealitatea anumitor fapte, cât inserţia lor în structurile imaginarului. Comploturi

există, desigur. Există, de asemenea, şi jocuri de interese, uneori oculte. Caracatiţa mafiotă este o realitate şi nu este singura de acest tip. Dar caracteristica miturilor de conspiraţie este reducerea istoriei şi a politicii la un

singur principiu, ieşit din credinţa că istoria avansează şi că politica se face prin *comploturi*.

O astfel de concepţie poate da naştere la două atitudini contradictorii şi complementare: *renunţarea* (atunci când mecanismul secret ne scapă) şi *agresivitatea* (forţele răului trebuie să fie anihilate). Ultima atitudine riscă să prevaleze. Conjuraţii trebuie să fie inteligenţi, şireţi, solidari şi eficienţi, ceea ce le permite să influenţeze pe moment cursul istoriei. Dar, pe de altă parte, puterea lor ascunde o incontestabilă slăbiciune: conjuraţii sunt minoritari, ei acţionează împotriva cursului istoriei, iar aceasta nu poate decât să-i renege. Ei *trebuie* să piardă partida, ca Satana, patronul lor. Şi chiar o pierd. Miturile conspiraţioniste sfârşesc adesea în băi de sânge. Victimele nu sunt cele vizate de conjuraţi, ci chiar conjuraţii şi, în general, „falşii conjuraţi", ţapii ispăşitori.

Avatarurile Statului-naţiune

Orice proiect politic presupune o „întrunire", idealul care-l animă fiind *unitatea*. Dar, paradoxal, nimic nu este mai puţin unitar decât conceptul de unitate. El poate fi aplicat la niveluri foarte diferite. Solidarităţile sunt îmbinate sau combinate:

omenire, naţiune, partid, trib, familie... Fiecare cultură sau ideologie valorizează anumite paliere, evoluând între retragere şi expansiune, între particularism şi universalism. Cel mai mic dintre triburi şi imperiul universal pot pretinde că ţin în egală măsură de acelaşi principiu.

Nu vom mai reveni asupra proiectului imperial, tratat deja ca mit istoric. Să observăm doar că, în epoca modernă, multiplicitatea proiectelor imperiale a sfârşit prin a sparge unitatea conceptului. Mult timp creditat cu o misiune istorică şi civi

lizatoare, imperialismul a pierdut bătălia imaginarului. Mai întâi în Europa, în secolul al XIX-lea, apoi, în etape, în întreaga lume. Mitul *Statului-naţiune* le-a eclipsat pe toate celelalte.

Decupajul *ideal* al lumii a căpătat contururile unei constelaţii de State-naţiuni, chiar dacă acestea trebuiau, la nevoie, să fie inventate. Cu ajutorul istoriei s-a prelungit cât mai departe posibil prefiguraţia modelului (ca Franţa prefigurată de Galia). Triumful european al acestui principiu a fost celebrat imediat după primul război mondial. O mulţime de State-naţiuni s-au născut din ruinele imperiilor; procesul continuă şi astăzi. Puterea mitului a fost confirmată prin simpla inventare a Statelor-naţiuni acolo unde de fapt nici istoria, nici amalgamul etnic nu păreau să le recomande: este cazul mai ales al Iugoslaviei şi al Cehoslovaciei, sinteze cel puţin la fel de artificiale ca vechea

Austro-Ungarie; evoluţia ulterioară urma să dovedească aceasta, adesea într-un mod tragic.

Decolonizarea s-a raportat la acelaşi proiect, cu diferenţe mai mult sau mai puţin acute între realităţile istorice şi sublimarea lor mitică. Occidentalii au decupat Africa într-o manieră total abstractă, fără nicio consideraţie pentru geografia sa umană, pentru trecutul său, pentru tradiţiile sale. Statele independente au moştenit această structură colonială, pe care caută astăzi să o doteze cu o oarecare consistenţă istorică. Configuraţii politice noi îşi regăsesc dublul mitic în trecut, urmând un joc care seamănă, de altfel, cu cel practicat de europeni. Fiecare stat, o dată constituit, îşi descoperă o istorie multiseculară, chiar multimilenară, singura garanţie în aparenţă a drepturilor şi chiar a existenţei sale. Confruntat cu „restul lumii”, în timpul războiului din Golf din 1990, statul irakian a apelat la istorie nu mai puţin decât la arsenalul său militar. Deşi constituit puţin înaintea primului război mondial, el şi-a asumat o istorie veche de cinci milenii, începută în Sumer, continuată cu imperiul babilonian, apoi de califatul arab şi sultanatul lui Saladin. Când este vorba despre drepturile omului, regimul de la Bagdad face

apel la codul lui Hammurabi, datând din secolul al XVIII-lea î.Hr. Mesajul este clar: nu poate fi anihilată, nici marginalizată o creaţie originară şi cvasipermanentă a istoriei. Deşi cam exagerat, acest caz se înscrie în tipologia generală. La sfârşitul secolului al XX-lea, disputele continuă, invocându-se frontierele şi eroii lumii antice şi medievale.

”.

Frontierele naturale

La capitolul permanenţelor, istoria şi politica îşi găsesc un aliat preţios în geografie. Fiecare naţiune pare să dispună de un *spaţiu* predestinat, de un loc rezervat dintotdeauna pe Pământ. Acest spaţiu este pus în evidenţă cu atât mai bine cu cât este încadrat în *graniţe naturale*. Mult timp înaintea istoriei, acestea anunţau deja configuraţiile viitoare.

„Natura a trasat cu o mână grosolană, dar fermă, proiectul istoriei omului şi al revoluţiilor sale în liniile munţilor pe care i-a ridicat şi ale fluviilor pe care le face să coboare din vârfurile lor… Mările, munţii şi râurile sunt limitele cele mai naturale ale naţiunilor, obiceiurilor, limbilor, regatelor, tot atât cât şi ale teritoriilor, şi chiar în cele mai mari revoluţii umane, ele au fost linii directoare sau hotarele istoriei lumii. Daţi fluviilor un alt curs, lanţurilor de munţi o altă direcţie, malurilor mării alte contururi: nu este suficient pentru a schimba în întregime şi pentru totdeauna formele de dezvoltare a omenirii pe acest teren nesigur pe care se succed naţiunile?” 17

Aceste observaţii, extrase din lucrarea lui Johann Gottfried

Herder *Idei despre filosofia istoriei omenirii* (1784 – 1791), exprimă o prejudecată tenace, ale cărei evoluţii pot fi urmărite din Antichitate până în zilele noastre. De fapt, se ştie bine:

frontierele naturale nu există decât dacă noi vrem să existe. Dacă nu, se dovedesc insignifiante; râurile şi regiunile montane sunt traversate uşor şi au mai curând funcţia de liant decât de obstacol între teritoriile situate de

o parte şi de cealaltă.18 Doar prin imaginar aceste *trasee* au căpătat grosime şi importanţă. Harta

a devenit mai reală decât realitatea. Fiecare comunitate, mare sau mică, are tendinţa să-şi marcheze concret frontierele. Construind Marele Zid, chinezii au materializat frontiera în sensul cel mai strict al termenului. Majoritatea celorlalte naţiuni s-au mulţumit să ridice ziduri simbolice.

Expansiunea romană a avut ca orizont un sistem complet de frontiere naturale. Rinul, Alpii şi Dunărea se înlănţuiau ca un *limes* natural care despărţea Imperiul de jumătatea barbară a

Europei. La momentul potrivit, „barbarii" n-au întâmpinat nicio piedică în traversarea obstacolelor, şi pe drept cuvânt: ca frontiere, acestea nu existau decât în imaginarul politic al romanilor.

Un alt caz tipic este prezentat de Franţa. Marea, Pirineii.

Alpii şi Rinul desenează o frontieră ideală şi deosebit de clară.

Tentaţia de a atinge peste tot aceste limite constituie una dintre

„Cheile" istoriei Franţei. Cel care priveşte Rinul la Strasbourg trebuie să facă un efort de imaginaţie pentru a-l vedea ca pe o adevărată frontieră. Această arteră fluvială explică, totuşi, într-o mare măsură antagonismul franco-german, valoarea simbolică a fluviului ştergând orice alt argument.

Pirineii şi-au asumat o funcţie similară. Ei au fost, până la urmă, obstacolul supravieţuirii unui stat catalan care, la un moment dat în Evul Mediu, se întindea pe ambii versanţi. Principiul frontierelor naturale impunându-se, această entitate politică a trebuit să dispară în favoarea Franţei şi Spaniei.

Teritoriul ideal al României este desenat de un sistem de ape:

Dunărea de sud, Nistrul la est şi Tisa la vest. Lanţul

Carpaţilor care traversează ţara nu pare menit s-o divizeze, ci, dimpotrivă, să-i întărească unitatea. Însă „marea Ungarie” dinainte de 1918

miza exact pe Carpaţi pentru a îngloba Transilvania şi Slovacia şi a-şi marca astfel frontierele spre sud, est şi nord. Proiecte contradictorii, sisteme de referinţă contradictorii, valorizând două tipuri diferite de frontiere naturale.

Dar ce să mai spunem despre Europa? Toată lumea ştie că ea se întinde „de la Atlantic la Urali”, expresie făcută faimoasă

MITURI POLITICE 205

de generalul de Gaulle. Şi asupra acestui punct, o anumită geografie imaginară devine prioritară faţă de problemele reale, marea problemă reală fiind că Rusia se „prelungeşte” până la

Vladivostok. Pentru ea, Uralii nu există. Cum să faci o Europă *cu Rusia* până la Urali? Sau cum s-o faci până la Vladivostok, înglobând jumătate din Asia?

În momentul în care se pregăteşte construirea Europei, începe să se observe că frontierele sale „naturale”, cel puţin cele terestre, aparţin imaginarului. De fapt, continentele sunt construcţii mitice. Există *o* Asie? Cum să uneşti, altfel decât prin intermediul imaginarului, Japonia şi Arabia, India şi Siberia? Nu geografia este cea care comandă, ci o anumită idee despre geografie, adică un „imaginar geopolitic”.

Europa trece şi ea prin imaginar

Mitul Statului-naţiune se manifestă astăzi cu intensităţi diferite. „Vechile naţiuni” par să-i fi epuizat deja o parte din resurse. Frontierele se şterg, inclusiv faimoasa frontieră a Rinului.

Dar apar alte frontiere. Materializările cele mai recente (unele *foarte* recente) ale principiului naţional proclamă zgomotos şi chiar agresiv virtuţile acestuia.

Aceste naţionalisme cu viteză variabilă se confruntă cu noile proiecte „universaliste”. Estompată o vreme de preeminenţa faptului naţional, tendinţa „supranaţională”

revine în forţă. Conflictul ideologiilor grupase deja după cel de-al doilea război mondial o mare parte a omenirii în două tabere opuse, fiecare tabără asumându-şi dificila sarcină de a armoniza valorile „universale” cu diversitatea mitologiilor naţionale.

Proiectul european se anunţă ca fiind încă şi mai ambiţios, mai „integrator”. Pentru a se realiza, el trebuie să găsească nu doar soluţii de ordin „practic”, ci şi un punct de echilibru între constelaţia naţionalistă a imaginarului şi o mitologie pur europeană. Mitologia fiind mai rebelă decât economia, ecuaţia europeană pare a fi mai curând de ordin mitologic decât economic.

206 PENTRU O ISTORIE A IMAGINARULUI

Cum să împaci mituri naţionale contradictorii, cum să pui de acord concepţiile şi palierele diferite ale *unităţiil* Referinţele istorice susceptibile de mitificare nu lipsesc: Carol cel Mare văzut ca părinte al Europei, universalismul religios şi cultural al Evului Mediu etc. Dar majoritatea reperelor comune sunt echivoce. Dacă este acceptabil Carol cel Mare, cum să interpretezi proiectul european al lui Napoleon: marele corsican a fost şi un mare european sau doar un mare francez? Pentru unii, Imperiul Habsburgic (Austro-Ungaria începând din 1867)

purta în el promisiunea unei mari federaţii de popoare ale Europei centrale. Ce minunat mit european! 19 Dar, pe de altă parte, naţiunile dominate odinioară de Viena şi Budapesta continuă să considere defunctul imperiu o veritabilă „închisoare a popoarelor”, dezmembrat pe drept în 1918. Sarcina va fi dificilă, mai ales în Europa centrală, unde există un inextricabil *conflict de legitimităţi*, pentru a concilia referinţele istorice, miturile fondatoare, simbolurile... O veritabilă istorie a Europei, o istorie coerentă şi unificată, care să nu ignore şi să nu vexeze pe nimeni, în care toată lumea să se recunoască, se dovedeşte a fi o sarcină mai dificilă chiar decât însăşi construcţia europeană.

Ea este, totuşi, indispensabilă. Cum să forjezi o conştiinţă europeană fără o istorie comună şi acceptată?

Problema cea mare rămâne adaptarea tandemului arhetipal *identitate-alteritate*. Unitatea de tip naţional este pe cale de a pierde teren în faţa unui sistem unificator mai amplu, conceput la scară continentală şi, pe de altă parte, prin afirmarea tradiţiilor regionale şi a drepturilor minorităţilor, mult timp uitate sau chiar înăbuşite de preeminenţa Statului-naţiune. Trebuie conciliate trei niveluri diferite: Europa – entităţi naţionale – regiuni şi minorităţi. Vom continua să gândim, ca întotdeauna, în termenii „noi" şi „ceilalţi". Europa nu se va face împotriva identităţilor naţionale. „Ceilalţi" vor rămâne la locul lor, dar va trebui înlocuit vechiul tip de confruntare, puternic marcat de refuz şi agresivitate, prin înţelegere şi îmbogăţirea mutuală a culturilor!

MITURI POLITICE

207

Orice ar fi, un lucru pare sigur: Europa se va face şi în imaginar, sau nu se va face deloc.

Mituri şi contramituri

Ca orice manifestare a imaginarului, mitologia politică este puternic polarizată. Mituri şi contramituri se înfruntă (fiecare mit fiind contramitul unei construcţii concurente). Reacţia pare proporţională cu puterea mitului contestat. Cazul celor „două

Franţe" este un exemplu: aceste două figuri ale imaginarului istoric şi politic s-au hrănit reciproc, împărţind ţara în două teritorii mitologice de importanţă aproape egală. Acest tip de divizare se întâlneşte peste tot. Cum să caracterizezi, de exemplu, secolul al XIX-lea? A fost el oare mai curând scientist sau religios, idealist sau materialist, romantic sau realist, progresist sau conservator, burghez sau proletar? Dificil de spus, a fost toate acestea în acelaşi timp.

Nicio mitologie – chiar cea mai bine implantată – nu poate domni singură. În acest domeniu, dominaţia absolută nu este decât o aparenţă. Biserica Evului Mediu nu a putut niciodată să zăgăzuiască o cultură populară precreştină extrem de vivace. Necunoscând mecanismul, regimurile

totalitare au încercat în van să unifice spaţiul mitologic. Miturile oficial proclamate şi susţinute printr-un efort propagandistic care se voia irezistibil au infuzat, natural, o putere sporită contramirurilor corespondente. Astfel, în regimurile comuniste, mitul oficial al Occidentului „putred" şi-a avut corespondentul în contramitul „subteran" al unui Occident puternic idealizat; la fel, ateismul oficial, adesea foarte virulent, a avut efectul neaşteptat de a conserva şi chiar de a întări credinţa religioasă. În cele din urmă, societatea de consum din Occident, prin toleranţa şi diversitatea sa, a erodat mult mai mult religia decât ateismul militant practicat în Est timp de zeci de ani.

Pentru a ne feri noi înşine de capcana mitologică, să precizăm, totuşi, că această dispunere net polarizată a miturilor

şi contramiturilor trebuie înţeleasă ca „model ideal". În mitologia „reală", motivele circulă şi se amestecă, iar adevăruri contradictorii reuşesc să trăiască împreună.

Mituri străvechi, mituri moderne

O întrebare ce revine în orice dezbatere asupra imaginarului este raportul dintre structurile tradiţionale şi cele care caracterizează societăţile moderne. În ceea ce priveşte miturile politice, André Reszler propune distincţiile următoare: în primul rând, predominanţa în epoca noastră a miturilor revoluţionare asupra miturilor fondatoare, adică schimbarea în detrimentul continuităţii; în al doilea rând, „proclamarea mitului ca fundament al puterii" şi „integrarea sa într-un discurs abstract, teoretic, de alură sociologică sau ştiinţifică"; apoi „colectivizarea".

mitului, eroul colectiv prevalând asupra individului; şi, în sfârşit, perfecţionarea tehnicilor de manipulare, fabricarea discursului mitic revenind unor persoane specializate.20

Nu există nicio îndoială că, de la un tip de societate la altul, modelele se schimbă în imaginarul politic, ca în

toate celelalte compartimente ale imaginarului. Modelele se schimbă, dar arhetipurile rămân. Dispariţie a eroului „individual”? Am putut constata contrariul. Eroul tradiţional se ţine bine în continuare, în ciuda înmulţirii eroilor colectivi. Regimurile totalitare, care au insistat mult asupra acestora din urmă (partid, naţiune, stat, rasă), oferă în acelaşi timp un exemplu strălucit prin exacerbarea cultului şefului. Mitul a fost întotdeauna un fundament al puterii: sacralizarea funcţiei regale juca exact acest rol. Manipularea vine şi ea de departe. Ce este, de exemplu, *Viaţa lui Carol cel Mare* a lui Eginhard dacă nu o remarcabilă manipulare politică, în care suveranul franc devine replica perfectă a unui împărat roman? Miturile fondatoare au o funcţie revoluţionară: ele duc la o restructurare a lumii. Şi, invers, miturile revoluţionare sunt şi ele mituri fondatoare; prin ele începe o nouă realitate. Revoluţia americană este un mare

mit fondator. Revoluţia franceză marchează un nou început, debutul Franţei contemporane şi al lumii contemporane.

Ca şi în celelalte cazuri analizate, construcţia mitică este nouă, dar „cărămizile” folosite rămân aceleaşi. Sensul profund s-a schimbat mai puţin decât factura discursului. Ceea ce s-a schimbat, de asemenea, în mod dramatic, este cadenţa, sunt mijloacele utilizate şi impactul lor. Istoria avansează incomparabil mai rapid, ceea ce explică abundenţa miturilor progresiste şi revoluţionare. Mulţumită, în primul rând, mass-mediei, difuzarea şi manipularea au luat o amploare care depăşeşte de departe artizanatul tradiţional. Dar cum să acţionezi altfel asupra societăţilor fluide de astăzi? Textul lui Eginhard a circulat în aproximativ optzeci de manuscrise. Astăzi, acest lucru nu înseamnă nimic;

la vremea respectivă a fost un *best-seller*, o carte care a reuşit să impună pe lungă durată unul dintre marile mituri politice ale Occidentului. Cine s-ar mai putea lăuda

astăzi cu o astfel de performanţă? Mass-media actuală excelează în mituri „sezoniere”, care se află pe primul loc în timpul unei campanii. Miturile masive de pe vremuri au tendinţa să se erodeze. Liniile de forţă rămân aceleaşi, dar în jurul lor se organizează o nebuloasă variabilă. Noua constelaţie mitică este diversificată şi instabilă, asemenea societăţii care o secretă şi căreia i se adresează.

Politica: o religie?

Am constatat numeroasele contacte şi paralelisme dintre politică şi religie. Dar apropierea poate să meargă încă şi mai departe: unii exegeţi, cum ar fi Raymond Aron, Jean-Pierre

Sironneau sau Claude Riviere, nu ezită să vorbească despre

„Religii politice”.21

De fapt, chiar de la început, politica (sau ceea ce urma să devină politică) şi religia au făcut corp comun. Zeii participau la viaţa comunităţii, li se cereau sfaturi şi ajutor. Exista, în acelaşi timp, şi sacralizarea Puterii. Nici creştinismul însuşi n-a renunţat la acest tip de suprapunere, deşi, în principiu.

afirma mai net separarea domeniului religios de cel social. De-a lungul Evului Mediu, suveranitatea a continuat să fie marcată de sacru. Apoi, în epoca modernă şi contemporană, distincţia dintre cele două registre s-a accentuat în ritmul procesului de secularizare.

În aparenţă, sacrul a fost evacuat din politică. În realitate, s-au dezvoltat forme noi de religiozitate. A existat o metamorfoză a religiosului, a sacralităţii. Statul, Poporul, Naţiunea au fost investite cu atribute mistice. Arhetipul cosmic al *unităţii*, care se află în inima oricărei religii, a asigurat, la nivelul corpului social, perpetuarea unei atitudini esenţial religioase.

Unitatea şi coerenţa organismului social au fost sacralizate; calea spre viitor a devenit, la rândul ei, o nouă formă de mântuire.

Nimic nu ilustrează mai bine această dimensiune

religioasă decât recuperarea de către politică a unui ceremonial care poartă vizibil amprenta sacrului. Într-o lucrare consacrată acestui subiect, Claude Riviere vorbeşte, pe drept cuvânt, despre *liturghii politice*. Comemorările, sărbătorile, funeraliile marilor oameni au ca obiect întărirea coeziunii sociale, legitimarea Puterii, recuperarea tendinţelor divergente. Ele sunt chemate să suscite o formă de emoţie apropiată de extazul religios, să forţeze aderarea şi solidaritatea. Mulţumită acestor ritualuri, comunitatea îşi manifestă identitatea şi îşi asigură influenţa asupra timpului, asupra istoriei. Viaţa socială este investită cu sens. Destinul omului devine inteligibil. Politica se uneşte pur şi simplu cu religia.

Desigur, Vechiul Regim, Revoluţia, sistemele democratice sau totalitarismele nu oficiază în aceeaşi manieră şi în numele aceloraşi valori proclamate. În ciuda unui laicism adesea agresiv, totalitarismele sunt cele care se remarcă prin formule ideologice şi „liturghii" foarte apropiate de tipicul religios originar; paradoxul se explică prin „setea de absolut" proprie ideologiilor totalitare combinată cu evacuarea formelor tradiţionale ale sacrului: o dată şterse acestea, terenul trebuie ocupat de religii noi, cum a fost cazul cultului Raţiunii şi al Fiinţei

supreme în timpul Terorii iacobine; aniversările mussoliniene, naziste, staliniste şi maoiste au atins un fel de perfecţiune în acest gen de comuniune politică. Dar şi regimurile democrate se închină în faţa aceluiaşi altar; diferă doar tonul şi intensitatea.

În toate cazurile se urmăreşte asigurarea coeziunii sociale şi oferirea unui sens istoriei.

Religiile politice şi ritualurile lor evoluează, urmând liniile arhetipale ale imaginarului, între *unitate* şi *confruntare*. Rolul lor integrator priveşte fie ansamblul comunităţii, fie un anumit segment al acesteia (un partid sau un curent politic) mai mult sau mai puţin opus celorlalte.

Religiozitatea şi sacrul, adică investirea într-o

realitate transcendentă comandând realitatea imediată, îşi afirmă astfel substanţa arhetipală, acţionând, potrivit unor forme specifice şi totuşi apropiate, atât în domeniul religiilor (în sensul propriu al cuvântului), cât şi în cel al ideologiilor şi al comportamentelor politice.

Încă o dată se poate constata indestructibilitatea structurilor arhetipale; configuraţia lor schimbătoare nu poate să ascundă o remarcabilă continuitate.

Note

1. Raoul Girardet, *Mythes et mythologiespolitiques*, Seuil, Paris.

1986, capitolul „l'âge d'or", pp. 97 – 138.

2. *Ibidem*, p. 113.

3. Pentru diferitele reconstruiri ale istoriei medievale, vezi Christian Amalvi, *Le Gout du Moyen Âge*, Pion, Paris, 1996.

4. Lucian Boia, *La Mythologie scientifique du communisme*, capitolul „La reinvention de l'histoire", pp. 77 – 100.

5. O interesantă analiză a imaginii mitice a copilului-erou este oferită de Stéphane Audoin-Rouzeau, *La Guerre des enfants*.

1914 – 1918. *Essai d'histoire culturelle*, Armand Colin, Paris, 1993.

6. Raoul Girardet, op. cit., capitolul „Le Sauveur", pp. 63 – 95.

7. André Reszler insistă asupra tipologiei şi funcţiei istorice a

„Eroului colectiv", în *Mythes politiques modernes*, PUF, Paris, 1981, pp. 201 – 204.

8. În legătură cu acest subiect, vezi remarcabilul articol al lui

Dieter Groh, „La tentation des theories de conspiration", în *Storia della Storiografia*, 14, 1988, pp. 96 – 118.

9. Jean Delumeau, *La Peur en Occident*, pp. 232 –

388; Robert I.

Moore, *La Persecution…*

10. John Kenyon, *The Papish Plot*, Hannondsworth, 1974; René

Pillorget, „Le complot papiste dans l'imaginaire anglais au XVIIe siècle", în *Storia della Storiografia*, 14, 1988, pp. 119 – 135.

11. Lucian Boia, *La Mythologie scientifique du communisme*, pp. 68 – 69.

12. Pasaj reprodus de Christian Amalvi în *De l'ari et la maniere d'accommoder les heros de l'histoire de France*, p. 396.

13. Raoul Girardet, op. cit., capitolul „La Conspiration", pp. 25 – 62.

14. Norman Cohn, *Histoire d'un mythe*: *la „conspiration" juive et les „Protocoles des sages de Sion"*, Gallimard, Paris, 1992.

15. Dieter Groh, op. cit., paragrafele referitoare la „Le testament politique de Pierre le Grand: la premiere fabrication d'une fhese conspiratrice" şi „Karl Marx et le plan russe visant a soumettre l'Europe", pp. 114 – 117.

16. Jacques Decornoy, op. cit.

17. Johann Gottfried Herder, *Idées sur laphilosophie de l'histoire de l'humanité* (traducere Edgar Quinet), vol. 1, Paris, 1834, pp. 42 – 44.

18. Un interesant dosar asupra frontierelor naturale în *Rapports du XJsp Congres International des Sciences Historiques*, vol. I, Stuttgart, 1985, pp. 315 – 350 („Munţi, fluvii, deserturi, păduri: bariere, linii de convergenţă?").

19. O evocare nostalgică şi mai curând idealizată aAustro-ungariei în volumul *Vienne-Budapest, 1867 – 1918. Deuxâgesc or, deuxvisions, un Empire*, sub direcţia lui Dieter Hornig şi Endre Kiss, Editions

Autrement, Paris, 1996.

20. André Reszler, op. cit., pp. 209 – 213.

21. Jean-Pierre Sironneau, *Secularisation et religions politiques*.

Mouton, Paris-Haga, 1982; Claude Riviere. *Les*

Liturgies politiques.
PUF, Paris, 1988.

CONCLUZIE

Imaginarul ca motor al istoriei

Teritoriul imaginarului aspiră la infinit. El apare peste tot ca dublul imaterial al lumii concrete. Îl regăsim în toate domeniile istoriei, în oricare fapt istoric, în orice gând şi în orice acţiune. El apasă cu greutatea sa imaterială asupra marii aventuri a cunoaşterii, precum şi asupra raporturilor între naţiuni, între grupuri sociale şi între indivizi. El marchează profund legăturile noastre cu Universul, necunoscutul, timpul şi spaţiul. Progresul tehnologic nu poate modifica întru nimic acest dat fundamental.

„Mitologia ştiinţifică" şi o inepuizabilă colecţie de credinţe şi zvonuri se înţeleg bine cu ştiinţa şi tehnologia cele mai performante. Convingerile şi riturile politice devin religii. Acest fapt este, de altfel, mai general: în timp ce religiile tradiţionale reculează, totul tinde, într-un fel sau altul, să devină religie.

Fenomenul nou este fărâmiţarea modelelor. Credinţele (religioase sau de alt fel) s-au diversificat spectaculos. Morala nu mai este *una* singură, inclusiv pe planul atât de delicat al comportamentelor sexuale. Lumea de astăzi prezintă tabloul paradoxal al unei omogenităţi creşeânde însoţite de o diversitate creşeândă. Fărâmiţarea care rezultă nu implică nicio pierdere de substanţă pentru imaginar. Teritoriul său se recompune fără încetare, dar frontierele sale nu dau înapoi nicicând.

Rămâne de precizat mai bine locul ce ar trebui să revină acestui principiu invizibil în ansamblul interpretării istorice. Ar fi oare imaginarul capabil să furnizeze un sistem explicativ complet? Oare, în „ultimă instanţă", totul s-ar putea baza pe imaginar, la fel cum, în sistemul lui Marx, totul se baza „în ultimă instanţă" pe structurile economice?

Este curios că această inversare a fost susţinută cu ardoare de un marxist. Într-o carte intitulată *Instituirea imaginară a societăţii* (1975), Cornelius Castoriadis lăsa deoparte legile economice şi istorice dragi lui Marx, pentru a apela la imaginar ca principiu fondator al oricărei societăţi. Omul este cel care creează istoria: structurile reale nu sunt decât materializări ale proiectelor sale abstracte. Imaginarul social se concretizează în instituţii. Pentru a face comunismul nu e nevoie de „legi".

Dacă se vrea să se facă, se va face! Iată o afirmare clară a forţei creatoare a imaginarului.1

Analiza lui Castoriadis este seducătoare *şi parţial* adevărată.

Ea păcătuieşte, din nefericire, prin exces de optimism. Unele ficţiuni refuză să se materializeze. Cum să materializezi un dinozaur? Alte proiecte, materializându-se, creează efecte perverse.

A fost chiar cazul „comunismului real" faţă de imaginarul comunist, întotdeauna a existat o interferenţă între „imaginarurile".

concurente şi între acestea şi ţesătura socială şi inerţiile materiei. Imaginarul prezintă, desigur, vocaţia de a se materializa, de a reinventa lumea, dar rezultatele ofensivei sale nu sunt previzibile.

Construcţia viitorului oferă un exemplu excelent. „Lumea viitoare" este deja prefigurată în imaginar. Milenarisme, utopii, teorii ale progresului sau decadenţei, profeţii, futurologie, ideologii de toate felurile nu fac decât să propună în fiecare moment o viziune caleidoscopică a lumii ce va fi. Cu atât mai rău dacă, asemenea lui Columb, nimerim peste un continent neaşteptat. Aceste scenarii multiple, mai mult sau mai puţin contradictorii, acţionează fără încetare asupra configuraţiei prezentului.

Ele exercită o puternică presiune asupra societăţii concrete, care, la rândul ei, le absoarbe şi le metamorfozează. Rezultatul acestei interacţiuni este ceea ce se numeşte *istorie*.

Cucerirea spaţiului aparţine aceleiaşi logici ca şi

cucerirea timpului. Exploratorii împrumută trasee imaginare pentru a descoperi în final lumea adevărată. În acest mod, figurile Pământ – CONCLUZtE

tului, proiectate de imaginarul grecesc, au canalizat explorarea două milenii mai târziu, la începutul epocii moderne. Spaţiul real, o dată integrat, continuă să suporte o presiune puternică din partea imaginarului. Fiecare peisaj poartă amprenta unui proiect, situându-se astfel la jumătatea drumului dintre natură şi ideologie. Fiecare oraş este o carte care vorbeşte despre imaginarul generaţiilor succesive care l-au clădit. Trăim înconjuraţi de forme extrem de diverse ale unui imaginar concretizat, cristalizat.

Da, imaginarul poate servi drept interpret al istoriei, şi nimic nu este mai legitim – cel puţin pentru istoricul imaginarului!

— Decât evidenţierea impactului său considerabil asupra evoluţiei societăţilor umane. Se poate privi istoria din punctul de vedere al imaginarului, ca din oricare alt punct de observaţie.

Dar, de îndată ce se trece la adevărata sinteză, ceea ce trebuie evitat cu orice preţ este capcana deterministă, tentaţia unui răspuns rapid, sigur şi definitiv prin mijlocirea „cauzelor unice”.

N-ar servi la nimic înlocuirea materialismului vulgar printr-un apel exclusiv şi nu mai puţin abuziv la imaginar. Timpul determinismelor a trecut (cel puţin, putem spera). Istoria se prezintă ca o reţea extrem de complexă, din care imaginarul nu constituie decât o parte. Arhetipurile sale programează într-un anumit fel destinul omului, dar acesta nu este mai puţin supus impactului obstacolelor materiale. Pentru a încerca să înţelegem aventura umană, trebuie căutat locul de întâlnire, punctul de echilibru dintre spirit şi materie, dintre „ficţiune” şi „realitate”. Aceasta este marea dificultate, pentru care nu există nicio reţetă. Este însăşi arta istoricului.

Omul păşeşte pe Pământ şi visează la stele. Don

Quijote şi

Sancho Panza se înfruntă şi se completează într-un dialog fără sfârşit.

Notă

1. Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*.

Seuil, Paris, 1975: „Nu mai putem menţine filosofia marxistă aisto

noi" (p. 51); „fiinţa vie depăşeşte simplul mecanism pentru că poate da răspunsuri noi la situaţii noi", chiar „răspunsuri noi în aceleaşi situaţii sau să creeze noi situaţii" (p. 61); „istoria nu poate fi gândită după schema deterministă (nici de altfel după o schemă «dialectică» simplă) pentru că ea este domeniul *creaţiei*" (p. 61); „viaţa lumii moderne este legată de imaginar la fel ca oricare dintre culturile arhaice sau istorice" (p. 218).

BIBLIOTECA JUDEŢEANĂ
„OCTAVIAN GOGA".
CLUJ

BIBLIOGRAFIE

Domeniul imaginarului este aproape nelimitat. În cadrul unei bibliografii sumare n-am putut reţine decât un număr restrâns de contribuţii, privilegiindu-le pe cele mai recente şi, oricum, cele mai apropiate demersului nostru. Este vorba, în primul rând, de lucrările care ne-au ajutat să construim propria noastră sinteză. Mai multe lucrări, aparţinând pionierilor imaginarului, cum sunt Gaston Bachelard, Jean-Paul Sartre, Roger Caillois... citate în text, n-au mai fost menţionate în bibliografie. Acelaşi lucru este valabil şi pentru unele titluri care nu ating decât parţial imaginarul.

Să menţionăm, pentru început, cea mai substanţială contribuţie teoretică, cea a lui Gilbert Durand: *Structurile antropologice ale imaginarului*, Ed. Univers, Bucureşti, 1977. Vezi, de asemenea, de acelaşi autor, *L Imaginaire. Essai sur les sciences et laphilosophie de l'image*, Hatier, Paris, 1994, o scurtă sinteză care permite să se facă o

trecere în revistă a evoluţiei ideilor sale pe parcursul unei îndelungate cariere. O vedere de ansamblu este oferită de Jean-Jacques Wunenburger: *L'Imagination*, PUF.

„Que sais-je?", Paris, 1991. O lucrare colectivă recentă: *Introduction aux methodologies de l'imaginaire*, sub direcţia lui Joel

Thomas, Ellipses, Paris, 1998. Pentru o trecere în revistă a abordării sociologice, vezi Jean-Bruno Renard şi Patrick Tacussel.

„La Sociologie de l'Imaginaire", în *Analele Universităţii*

Bucureşti, istorie, 1991, pp. 2342, şi, de asemenea, memoriul de abilitare al lui Jean-Bruno Renard, *Pour tine sociologie du merveilleux*, Université Paul-Valery, Montpellier, 1996.

În ceea ce priveşte istoria, un prim eseu teoretic îi aparţine lui Evelyne Pătlăgean: „L'Histoire de l'imaginaire", *înla Nouvelle Histoire* (sub direcţia lui Jacques le Goff, Roger Chartier şi Jacques Revel), Retz, Paris, 1978, pp. 249 – 269. Pentru imaginarul Evului Mediu şi pentru imaginarul istoric în general, o carte esenţială este cea a lui Jacques Le Goff: *Imaginarul medieval*, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1991. *În Histoire et imaginaire* (Entretiens sur l'antenne de France-culture), Paris, 1986.

Mieriei Cazenave a strâns mai multe intervenţii asupra acestui subiect (dintre care cele ale lui Jacques Le Goff, „Histoire et imaginaire", şi Gilbert Durand, „Structures et recurrences de l'imaginaire"), revelatoare pentru poziţiile respective ale acestor doi mari specialişti în domeniu. Lucrarea lui Alain Corbin, *Le*

Territoire du vide. L'Occident et le deşir du rivage (*1750 – 1840*).

Aubier, Paris, 1988 şi 1990, propune un model istoric al imaginarului, susţinut de o scurtă expunere teoretică. În sfârşit, articolul nostru „Vers une histoire de l'imaginaire", publicat în

Analele Universităţii Bucureşti, istorie, 1991, pp. 3 –

22, constituie punctul de plecare al lucrării de faţă.

Domeniul mentalităţilor, apropiat de imaginar, face obiectul cărţii lui Geoffrey E.R. Lloyd (foarte critic faţă de acest concept): *Ponr enfmir avec les mentalites*, La Découverte, Paris.

1993. Autorul insistă asupra amalgamului ştiinţă-religie-magie, caracterizând la fel de bine societatea actuală, cât şi pe cea a

Greciei antice (de unde dificultatea de a defini o mentalitate specifică, circumscrisă unei epoci sau unei culturi). Lucrare esenţială şi pentru studiul raporturilor dintre demersul ştiinţific şi contextul socio-politic.

Pentru mituri în general este utilă consultarea volumului lui

Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, Ed. Univers, Bucureşti, 1978.

Marcel Detienne oferă, în acelaşi timp, o interpretare a miturilor şi a evoluţiei cercetărilor privind acest domeniu în *Inventarea mitologiei*, Ed. Symposion, Bucureşti, 1998. O sinteză foarte utilă este propusă de Bernard Deforge: *Le Commencement est un dieu. Un itineraire mythologique*, Les Belles Lettres, Paris.

BIBLIOGRAFIE

219

1990 (lucrare incluzând un *manifest* în care este afirmată actualitatea gândirii mitice, care nu ar fi un stadiu depăşit al gândirii umane; nicio diferenţă fundamentală între cosmogoniile antice şi big-bangul astrofizicienilor de astăzi).

Pentru mitologia ciclică a istoriei, lucrarea fundamentală îi aparţine tot lui Mircea Eliade: *Mitul eternei reîntoarceri*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1991. Apocalipsurile de toate felurile şi imaginile mitice ale viitorului sunt tratate de Lucian Boia: *Sfârşitul lumii. O istorie fără sfârşit*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1999.

Georges Dumezil a scos în evidenţă structurile mitologiei indo-europene: *L'Ideologie tripartie des Indo-Européens*, Latomus, Bruxelles, 1958; *Mit şi epopee*, Ed.

Ştiinţifică, Bucureşti, 1993. Independenţa mitului raportată la istoria reală este demonstrată, în cazul Greciei arhaice, de Moses I. Finley;

Lumea lui Ulise, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1968. Aplicată istoriei romane, tradiţia mitologică se dovedeşte a fi nu mai puţin diferită de evoluţia reală a cetăţii; se poate utiliza pentru aceasta, în afara contribuţiilor lui G. Dumezil, lucrarea lui Jacques

Poucet, *Les Origines de Rome. Tradition et histoire*, Publications des Facultes universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1985.

Opinia contrară, valorizând istoricitatea tradiţiei, la Alexandre

Grandazzi, *La Fondation de Rome. Reflexion sur l'histoire*.

Les Belles Lettres, Paris, 1991. În ceea ce priveşte raporturile întreţinute de antici cu propria lor mitologie, vezi consideraţiile lui Paul Veyne: *Au crezut grecii în miturile lor*?

Univers – CEU Press, Bucureşti, 1996. Pe de altă parte, Georges

Duby a urmărit mitologia celor trei funcţii definite de G. Dumezil de-a lungul Evului Mediu: *Cele trei ordine sau imaginarul feudalismului*, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1998.

În legătură cu simbolurile se poate consulta Mircea Eliade.

Imagini şi simboluri, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1994; Gilbert

Durând, *L'imagination symbolique*, PUF, Paris, 1964; Jean

Chevalier şi Alain Gheerbrant, *Dicţionar de simboluri*, Ed. Artemis, 3 vol, Bucureşti, 1994 – 1995; Luc Benoist, *Semne, simboluri şi mituri*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995.

Pentru conceptul de „reprezentare", vezi articolul lui Roger

Chartier „Le Monde comme representation",

mAnnales. *Economies*. *Sociétés*. *Civillisations*, 6/1989, pp. 1505 – 1520.

Pentru imensul domeniu al sacrului, trimitem la sinteza foarte completă a lui Jean-Jacques Wunenburger: *Le Sacre*, PUF.

„Que sais-je?", Paris, 1981 (a 2-a ediţie, 1990). Istoria religiilor este privită într-o perspectivă universalistă de Mircea Eliade:

Tratat de istorie a religiilor, Ed. Humanitas, 1999; *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1981 – 1988.

Pentru conexiunile dintre imaginarul religios şi structurile sociale vezi modelul oferit de Jacques Le Goff în *Naşterea Purgatoriului*, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1995. Sacralitatea monarhiei, manifestată printr-una dintre puterile sale cele mai caracteristice, face obiectul lucrării remarcabile a lui Marc Bloch, *Regii taumaturgi*, Ed. Dacia, Cluj, 1996.

În ceea ce priveşte sfârşitul parcursului terestru şi trecerea în viaţa de apoi, lucrarea lui Philippe Aries *Omul în faţa morţii*.

Ed. Meridiane, Bucureşti, 1998, rămâne o excelentă introducere.

Asupra „dublului", o seducătoare demonstraţie este propusă de

Claude Lecouteux: *Fees, sorcières et loups-garous au Moyen*

âge. *Histoire du double*, Imago, Paris, 1992.

Michel Hulin propune o interpretare globală a vieţii de apoi în *La Face cachee du temps*. *L'imaginaire de l au-delă*.

Fayard, Paris, 1985. Infernul este tratat de Georges Minois:

Istoria infernurilor, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1998, şi *Histoire de l'Enfer*, PUF, „Que sais-je?", Paris, 1994. Pentru Paradis dispunem de două volume publicate de Jean Delumeau:

Une histoire du Paradis. *Lejardin des delices*, Fayard,

Paris.

1992, şi *Une histoire du Paradis*. *Mille ans de bonheur*, Fayard.

Paris, 1995, aceasta din urmă consacrată milenarismelor. În sfârşit, în ceea ce priveşte Purgatoriul, trebuie consultată cartea deja citată a lui Jacques Le Goff.

La capitolul surselor imaginarului, dată fiind mărimea domeniului, nu vom da decât câteva exemple tipice. Astfel, utilitatea unei exegeze a literaturii populare a fost demonstrată de

BIBLIOGRAFIE

221

Robert Mandrou; *De la culture populaire aux XVIIC et XVIIIe siècles*. *La Bibliothèque bleue de Troyes*, Stock, Paris, 1964

şi 1975, şi Genevieve Bolleme: *La Bibliothèque bleue*. *La littérature populaire en France du XVF au XIXe siècle*, Julliard.

Paris, 1971.

Interpretări exemplare ale fondului iconografic sunt propuse de Emile Mâle, mai ales în *L'Art religieux de la fin du Moven*

Age en France, Paris, 1908, şi *l'art religieux du XIIe siècle en France*, 1922 (a 6-a ediţie, 1953), şi, mai recent, de Erwin

Panofsky, autorul unei mulţimi de lucrări, dintre care cea mai teoretică este *Meaning in the Visual Aris*, New York, 1955 (traducerea franceză: *L'Oeuvre d'art et ses significations*. *Essai sur*

Ies „arts visuels", Gallimard, Paris, 1969). Pentru raportul dintre imagine şi contextul istoric, trebuie să ne referim la cartea fundamentală a lui Georges Duby, *Timpul catedralelor*, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1987. Pentru o epocă mai recentă, imaginea

Marianei interpretată de Maurice Agulhon oferă un bun exemplu: *Marianne au combat*. *L'imagerie et la symbolique republicaines de 1789 a 1880*, Flaminarion, Paris, 1979.

Să mai reţinem, tot în legătură cu imaginile, două culegeri metodologice: *Iconographie ethistoire des mentalites*, CNRS.

Paris, 1979, şi *Les Historiens et les sources iconographiques*.

CNRS, Paris, 1981.

Pentru cinema, vezi Marc Ferro, *Cinema et Histoire*, Denoël.

Paris, 1977, şi secţiunea *Film et Histoire* în *Rapports* la cel de-al XV-lea Congres internaţional de ştiinţe istorice, vol. I.

Stuttgart, 1985, pp. 180 – 239 (în special articolul lui Karsten

Fledelius: „Film and History – an Introduction to the Theme").

La Nouvelle Histoire (1978) şi *Dictionnaire des sciences historiques* (sub direcţia lui André Burguiere), PUF, Paris.

1986, include articole consacrate imaginilor, istoriei orale, culturii populare... Să mai menţionăm şi volumul *New Perspectives on Historical Writing* (ed. Peter Burke), The Pennsylvania

State University Press, 1992 şi 1993, care face bilanţulisto

noi orale şi istoriei imaginilor: Gwyn Prins, „Oral History", pp. 114 – 139; Ivan Gaskell, „History of Images", pp. 168 – 192.

Raporturile dintre ştiinţă şi imaginar sunt tratate de Gerald

Holton: *L'Imagination scientifique*, Gallimard, Paris, 1981, şi de Pierre Thuillier, *Le Petit Savant Mustre*, Seuil, Paris, 1980.

Pentru cazul particular al astronomiei imaginare, vezi Lucian

Boia, *L'Exploration imaginaire de l'espace*, La Découverte.

Paris, 1987. Comunismul „ştiinţific" şi precedentele

sale raţionaliste sunt tratate de Lucian Boia în *Mitologia Ştiinţifică a comunismului*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1999. Deformarea nazistă a ştiinţei face obiectul volumului *La Science sous le*

Troisième Reich (sub conducerea lui Josiane Olff-Nathan).

Seuil, Paris, 1993.

Temele şi mijloacele de vulgarizare ştiinţifică sunt prezentate în volumul *La Science pour tous. Sur la vulgarisation scientifique en France de 1850 a 1914* (sub direcţia lui Bruno

Beguet), Bibliothèque du Conservatoire National des Arts et

Metiers, Paris, 1990.

Pentru paraştiinţe am utilizat în special un articol al lui Pierre

Lagrange: „Les Parasciences selon l'épistémologie: des savoirs sans méthode", în *Analele Universităţii Bucureşti*, istorie, 1991, pp. 101 – 110.

Anumite mituri moderne, de origine mai mult sau mai puţin ştiinţifică, sunt adunate şi analizate în volumul al 52-lea din *Communications*: *Rumeurs et légendes contemporaines* (sub direcţia lui Véronique Campion-Vincent şi Jean-Bruno Renard), Seuil.

Paris, 1990, şi în cartea lui Véronique Campion-Vincent şi Jean-Bruno Renard: *Légendes urbaines. Rumeurs d'aujourd'hui*.

Payot, Paris, 1992.

Paralela pe care am schiţat-o între raţionalism şi iraţionalism în Grecia antică şi în epoca contemporană este inspirată din cartea lui E.R. Dodds, *Grecii şi iraţionalul*, Ed. Polirom.

Iaşi, 1999.

Alteritatea a fost una dintre principalele teme ale celui de-al

XVI-lea Congres internaţional al ştiinţelor istorice; vezi *L'Ima*-BIBLIOGRAFIE 223

ge de l'autre: *étrangers*, *minoritaires*, *marginaux*, în

Rapports, vol. I, Stuttgart, 1985, pp. 60 – 106 (şi în special Hélène Ahrweiler.

„Imaginea celuilalt şi mecanismele alterităţii"; Bronisław

Geremek, „Imaginea celuilalt: marginalul"; Joseph Ki-Zerbo.

„Imaginea celuilalt. Privire asupra Africii şi privire africană").

Sistemul spaţial al alterităţilor Antichităţii clasice este analizat de François Hartog în *Le Miroir d Herodote. Essai sur la representation de l'autre*, Gallimard, Paris, 1980.

În ceea ce-i priveşte pe excluşi, vezi Robert I. Moore, *La Persecution. Saformation en Europe (Xe-XLIIe siècle)*, Les Belles

Lettrres, Paris, 1991; Françoise Beriac, *Histuire des lepreux au*

Moyen âge. Une société d'exclus, Imago, Paris, 1988; lucrările lui Michel Foucault, *Istoria nebuniei în epoca clasică*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1996, *şi A supraveghea şi a pedepsi*: *naşterea închisorii*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997; cartea lui Louis

Chevalier, *Classes laborieuses et classes dangereuses a Paris pendant la premiere moitié du XIXe siècle*, Pion, Paris, 1958.

Pentru „femeia imaginară" trimitem la Pierre Darmon.

Mythologie de la femme dans l'ancienne France, Seuil, Paris.

1983, şi la Jean Delumeau, care în *Frica în Occident*, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1986, tratează pe larg despre femeie văzută ca „agentul Satanei".

Mecanismul „alterităţii radicale" face subiectul cărţii lui

Lucian Boia, *Entre l'Ange et la Bete. Le mythe de l'Homme different de L'Antiquité a nosjours*, Pion, Paris, 1995.

O privire antropologică asupra alterităţii este oferită

de Bernard McGrane, *Beyond Anthropology. Society and the Other*.

Columbia University Press, New York, 1989 şi Mondher Kilani.

L'Invention de l'autre. Essai sur le discours anthropologique.

Payot, Lausanne, 1994. Pentru tendinţele actuale, vezi analiza sociologică a lui Michel Maffesoli, *Le Temps des tribus*.

Librairie des Meridiens, Paris, 1988 (nouă ediţie în 1991).

Articolul lui Jacques Le Goff „Occidentul medieval şi Oceanul Indian: un orizont oniric", în *Pentru un alt Ev Mediu*, Ed.

Meridiane, Bucureşti, 1986, vol. II, pp. 84 – 110, este esenţial

atât pentru imaginea celuilalt, cât şi pentru versiunea medievală a vârstei de aur şi a Paradisului.

Pentru o analiză a discursului utopic (şi a legăturii sale cu vârsta de aur şi cu milenarismul), vezi Jean Servier, *Histoire de l'utopie*, Gallimard, Paris, 1967 (nouă ediţie, 1991); Gilles

Lapouge, *Utopie et civilisation*, Flaminarion, Paris, 1978; şi

Jean-Jacques Wunenburger, *L'Utopie ou la crise de l'imaginaire*, Jean-Pierre Delarge, Paris, 1979. O expunere detaliată asupra literaturii utopice este oferită de Raymond Trousson.

Voyages auxpays de nulle part. Histoire littéraire de la pensie utopique, Editions de l'Université de Bruxelles, 1975.

Pentru milenarism, o lucrare deja clasică este cea a lui Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium*, Londra, 1957; versiunea franceză: *Les Fanatiques de l'Apocalypse*, Julliard.

Paris, 1962. Vezi, în legătură cu acest subiect, şi lucrările citate ale lui Jean Delumeau: *Frica în Occident* şi

Mille ans de bonheur şi Lucian Boia, *Sfârşitul lumii*.

Factura literară şi sensul ideologic al discursului istoric sunt scoase în evidenţă de Hayden White în *Metahistory*. *The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, The John's

Hopkins University Press, Baltimore and London, 1973. Peter

Burke propune un bilanţ cu privire la întoarcerea la naraţiune şi apropierea între istorie şi romanul istoric: „History of

Events and the Revival of Narrative", în *New Perspectives on*

Historical Writing, pp. 233 – 248.

Coordonatele ideologice ale istoriografiei franceze contemporane sunt definite de Hervé Coutau-Begarie în *Le Phénomène*

„No*uvelle Histoire",* Economică, Paris, 1983 (nouăediţie, 1989).

Asupra prezenţei miraculosului în concepţia clasică a istoriei, vezi articolul lămuritor al lui Laurent Mattiussi: „La fonction du merveilleux dans l'historiographie romaine de l'empire", în *Storia della Storiografia* (Jaca Book, Milano), 13, 1988, pp. 3 – 28. Numărul 14, 1988, din *Storia della Storiografia* este în întregime consacrat imaginarului istoric; am folosit mai ales articolele lui Leon Vandermeersch, „L'imaginaire divinatoire i

BIBLIOGRAFIE

225

dans l'histoire en Chine"; Michael Edwards, „La legende arthurienne et la lecture mythique de l'Histoire"; René Pillorget, „Le complot papiste dans l'imaginaire anglais au XVIIe siècle".

La capitolul miturilor fondatoare trebuie reţinut, în primul rând, volumul apărut sub conducerea lui Marcel Detienne:

Traces de fondation, Peeters, Louvain-Paris, 1990. O tipologie interesantă a fost identificată de Mircea Eliade în eseul

„Voievodul Dragoş şi vânătoarea rituală”, inclus în culegerea
De la Zalmoxis la Genghis-Han, Ed. Humanitas, Bucureşti.
1995; este vorba despre urmărirea unui animal considerată ca principiu fondator. Pentru miturile fondatoare ale Renaşterii, vezi lucrarea lui Claude-Gilbert Dubois. *Celtes et Gaulois au*
XVIe siècle. Le développement littéraire ci un mythe naţionaliste, J. Vrin, Paris, 1972. În ceea ce priveşte originile imaginare ale Statelor Unite, lucrarea esenţială îi aparţine lui Elise
Marienstras: *Les Mythes fondateurs de la nation americaine*.
Maspero, Paris, 1976.
Boyd C. Shafer scoate în evidenţă raportul dintre naţionalism şi istorie: *Le Nationalisme. Mythe et realite*, Payot, Paris.
1964 (ediţia originală americană: *Naţionalism*, 1955). În ceea ce priveşte definirea naţiunii şi controversele în jurul acestui concept, o referinţă necesară este cartea lui Dominique Schnapper, *La Communaute des citoyens. Sur l’idee moderne de nation*, Gallimard, Paris, 1994. Vezi, de asemenea, numărul special *Mythe et Nation* din revista *Iris* (Centre de recherche sur l’imaginaire, Université de Grenoble III), 15, 1995.
Conexiunile dintre istorie şi ideologie sunt analizate sub toate nuanţele de Christian Amalvi, acordând o atenţie specială destinului eroilor: *Les Heros de l’Histoire de France. Recherche iconographique sur lepantheon scolaire de la Troisième République*.
Phot oeil, Paris, 1979; *De l’art et la maniere d’accommoder les heros de l’Histoire de France. Essais de mythologie naţionale*.
Albin Michel, Paris, 1988. Vezi şi, de acelaşi autor: „Recherches sur les fondements et les interpretations historiographiques du

mythe des deux France", în *Études d'historiographie* (sub direcţia lui Lucian Boia), Universitatea Bucureşti, 1985, pp. 193 – 216.

În *Le Mythe de Napoleon*, Armand Colin, Paris, 1971, Jean

Tulard tratează unul dintre miturile individuale cele mai puternice ale epocii noastre. Manualele şcolare fac obiectul anchetei lui Marc Ferro: *Comment on raconte l'Histoire aux enfants*.

Payot, Paris, 1981.

Imaginarul politic este analizat de André Reszler, *Mythes politiques modernes*, PUF, Paris, 1981, şi de Raoul Girardet.

Mythes et Mythologies politiques, Seuil, Paris, 1986 (nouă ediţie, 1990). Vezi şi Lucien Sfez, *La Symbolique Politique*.

PUF, „Que sais-je?", Paris, 1988. Dimensiunea religioasă a fenomenului politic este scoasă în evidenţă de Jean-Pierre Sironneau: *Secularisation et religions politiques*, Mouton, Paris-La

Haye, 1982. Pentru ansarului riturilor politice şi raportul lor cu ritualul religios, vezi Claude Riviere, *Les Liturgies politiques*, PUF, Paris, 1988. *Les Cahiers de l'imaginaire*, Privat.

Toulouse, au consacrat cel de-al doilea lor număr, 1988, imaginarului politic; am folosit în special articolele lui Michel Miranda.

„Le politique comme metamorphose du religieux" (pp. 89 – 98), şi Claude Riviere, „Liturgies politiques" (pp. 111 – 125). Pentru

„Eroizarea" copilului, vezi Stéphane Audoin Rouzeau, *La*

Guerre des enfants, *1914 – 1918*, Armand Colin, Paris, 1993.

Pentru mitul complotului în istorie şi în politică, se mai poate consulta şi eseul lui Dieter Groh, „La tentation des theories de conspiration", în *Storia della Storiografia*, 14, 1988, pp. 96 – 118.

În sfârşit, Alain Duhamel propune un inventar al miturilor, cu sensul de „prejudecăţi politice”, într-o lucrare ce tratează *La*

Politique imaginaire. *Les mythes politiques français*, Flaminarion, Paris, 1995.

Rolul imaginarului ca factor decisiv în viaţa socială este argumentat de Cornelius Castoriadis în *L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris, 1975.

CUPRINS

CUVÂNT ÎNAINTE... 5
CAPITOLUL I-STRUCTURI ŞI METODE... 9
O condiţie ambiguă... 9
În căutarea unei definiţii... 12 i
Nimic nou, totul este nou: imaginarul de-a lungul istoriei... 19
Imaginar şi realitate... *... 24?
Globalitatea imaginarului... 26
Opt structuri arhetipale... 27
Gradele de credinţă... 36
Imaginar şi mentalităţi... 38”.
Ce este un mit?... 39
Sursele (I): domeniul scrisului... 41
Sursele (II): universul imaginilor... 45
Sursele (III): istoria orală... 50
CAPITOLUL AL II-LEA-DOUĂ REGIMURI
ALE IMAGINARULUI?... 58
Occidentul şi ceilalţi... 58
O mitologie mecanică... 61
Între „adevărat” şi „fals”:
cercetarea ştiinţifică şi echivocurile sale... 66
Ştiinţa ca oglindă a imaginarului social... 69
Ştiinţa ca religie... 72
Criza de la 1900 şi noile paradigme... 78
Presiunea totalitară... 79
Vulgarizare şi ficţiune ştiinţifică... 84
Paraştiinţele... 86
Mituri moderne... 90
Permanenţe şi schimbare... 92

CUPRINS
CAPITOLUL AL III-LEA – O SCHEMĂ BIPOLARĂ: INFERNUL ŞI PARADISUL... 100
Imaginar în stare pură... 100
Marea cotitură: polarizarea lumii de apoi... 101
Lumea de apoi creştină în ritmul istoriei... 105
Sfârşitul Infernului?... 109
CAPITOLUL AL IV-LEA – JOCUL ALTERITĂŢILOR... 117
tji eâă. lalt: realitate sau ficţiune?... 117
O contra-Europă: China... 118
Hrană, sex, îmbrăcăminte... 120
Din centru la periferie... 121
Lumea văzută din Occident... 124
Iân interiorul cetăţii... 127
Femeia imaginară... 132
De la uman la inuman... 135
CAPITOLUL AL V-LEA – EVADAREA... 141
tăcurt inventar al refugiilor... 141
„— Nostalgia originilor: Vârsta de aur şi Paradisul... 142
Ordinea împotriva libertăţii: construcţia utopică... 148
Calea revoluţionară: milenarismul... 154
CAPITOLUL AL VI-LEA – IMAGINARUL ISTORIC... 162
O ştiinţă altfel decât celelalte... 162
În căutarea unui adevăr transcendent... 165
Mesagerii destinului... 168
— Unitatea: între Imperiu şi naţiuni... 170
— Mituri fondatoare... 173
Citirea viitorului: cercul sau linia dreaptă?... 180
„Un discurs conflictual... 182
Sfârşitul obiectivităţii... 184
CAPITOLUL AL VII-LEA – MITURI POLITICE... 189
— Recursul la istorie... 189
k Fuga înainte... 192

< Eroi şi Salvatori... 193
Conspiraţia şi ţapul ispăşitor... 197
Avatarurile Statului-naţiune... 201
CUPRINS
229
Frontierele naturale... 203
Europa trece şi ea prin imaginar... 205
Mituri şi contramituri... 207
Mituri străvechi, mituri moderne... 208
Politica: o religie?... 209
CONCLUZIE – IMAGINARUL CA MOTOR
AL ISTORIEI... 213
BIBLIOGRAFIE... 217
Redactor
VLAD ZOGRAFI
Apărut 2000
BUCUREŞTI-ROMÂNIA
Tiparul executat la Regia Autonomă „Monitorul Oficial”.
MW *Noi q.02, uoty*
OJbălaol.
G% ocoju;